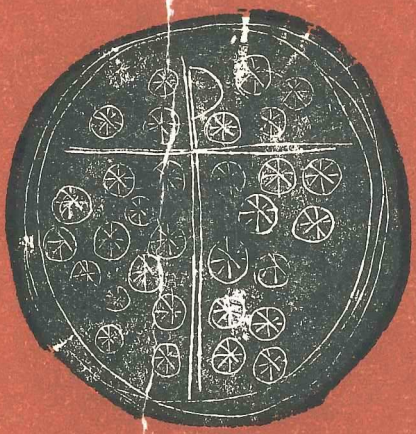
COLECCION THEOLOGIA

la justificación

según karl barth

h. küng



INVENTARIO
2012

la justificación

© EDITORIAL ESTELA, S. A. Primera edición, agosto de 1967. Reservados todos los derechos para los países de lengua castellana. La edición original de esta obra ha sido publicada en alemán con el título RECHTFERTIGUNG, por *Johannes Verlag*, de Basilea. La traducción castellana es de FRANCISCO SALVÁ MIQUEL. Tiene las licencias eclesiásticas. Nihil Obstat: el Censor, JOSÉ M. FONDEVILA, s. j. Imprimatur: † MARCELO, Arzobispo de Barcelona, 11 de enero de 1967. La maqueta y proyecto de cubierta son obra de TALLER JOAN VILA GRAU. Impreso en ATENAS, A. G., Escorial, 135, Barcelona. Depósito legal: B. 26.458-1967.

Presentación de la edición española

El libro de Hans Küng, que apareció en 1957, señala un paso importante —fundamental ya— en la historia del acercamiento entre los cristianos, en la penosa y difícil marcha a través de la doctrina de las diferentes Iglesias. Parecía casi imposible que los cristianos, divididos no sólo por siglos de vida separada y enfrentada, sino, ante todo, por concepciones e interpretaciones del Evangelio supuestas irreducibles, llegasen alguna vez a encontrarse en el terreno doctrinal. Concepciones que se erigían como dificultad irremontable y que configuraban el rostro de cada Iglesia, especialmente de las de más raigambre histórica.

El profesor H. Küng intentó una tarea gigantesca: buscar los puntos de contacto entre la doctrina sobre la justificación del mayor teólogo sistemático protestante actual y la doctrina sobre la justificación del concilio de Trento, el concilio representativo de la posición católica como *contra*-Reforma. La comparación se sitúa —naturalmente— en pleno siglo XX, cuando contamos con abundantes estudios católicos y protestantes, sobre diferentes puntos de la Escritura, anteriormente controvertidos, sobre el concilio de Trento, sobre modernos métodos exegéticos.

K. Barth es un teólogo de hoy, no del siglo de la Reforma, aunque del campo de la Reforma. Discípulo de A. Harnack y de W. Hermann, su primera actitud teológica es la característica del tiempo: liberal, inmanentista y optimista. Optimismo caracterizado por una fe en el progreso, incluso religioso, de la humanidad. La primera guerra mundial liquida el optimismo teológico y da origen al redescubrimiento de la escatología, como único asidero en la incertidumbre y el fracaso. Barth se convierte a la ortodoxia protestante. Pero K. Barth es un teólogo independiente, con una fuerte personalidad que repiensa el cristianismo teniendo en cuenta gran parte de la historia del pensamiento cristiano. Pero K. Barth no es un historiador de la teología. El abandono de la teología liberal significa en Barth vuelta a la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia y la teología medieval. Pero también a los reformadores. Vuelta que no

significa servilismo literal, ni simple repetición de su pensamiento. Más aún, por fidelidad a la Sagrada Escritura, se opone por igual a Lutero y a Calvino, en determinados aspectos de su teología.

Este cambio en Barth tuvo su manifestación máxima en un ataque violento a los teólogos liberales, ataque que mereció la adhesión de los protestantes ortodoxos. Pero su posición era en realidad tan independiente que las acusaciones son manifiestamente contradictorias: para unos es criptocatólico; para otros, neomodernista, y finalmente, para los liberales, ortodoxo.

K. Barth quería eliminar definitivamente del horizonte europeo toda teología *antropológica*. Así cayeron bajo su crítica tanto Schleiermacher como el idealismo hegeliano. Los hombres que en aquel momento representaban el pensamiento protestante, agrupados bajo el epígrafe —síntesis de su actitud teológica— «Vermittlungstheologie» (teología media entre la fe y la razón), como A. Rotschl, E. Troeltsch, A. Harnack y W. Hermann, críticos racionalistas, son atacados enérgicamente por K. Barth. Éstos ponían al hombre en el centro de toda la teología, contra la teología de la trascendencia de los reformadores. También incluía en la teología antropológica a la católica, con su analogía del ser, antropológicamente la más lógica, según Barth. Contra todos éstos, el joven Barth formula un principio decisivo: Cristo es simplemente el sujeto de la teología; el hombre, su predicado. Su teología irá evolucionando de esta manera hacia un acentuado cristocentismo, principio y síntesis de toda su especulación teológica.

K. Barth ha sido un teólogo en continua evolución, de gran sentido pastoral y nunca desconectado de la problemática de su tiempo.

En 1922 comienza a publicarse «Zwischen den Zeiten» (intervalo temporal entre las dos venidas de Cristo). Colaboran E. Brunner, E. Thurneysen, F. Gogarten y R. Bultmann, entre los teólogos más significados. La publicación cesa en 1934, cuando se escinde el grupo por diferencias teológicas irreconciliables: Barth y Thurneysen, por una parte, y Brunner, Gogarten y Bultmann, por otra. Luego se irían produciendo otras escisiones, dada la señalada personalidad e independencia de cada teólogo. La teología de Barth es calificada en este tiempo como «*Krisis*theologie», por subrayar excesivamente el severo juicio de Dios sobre todo lo que no es divino.

En 1935 es removido de su cátedra de Bonn por el gobierno nazi Su ataque violento a los llamados «Die Deutsche Christen», que intentaban la imposible componenda entre Cristo y el Führer, fue el motivo. Su cristianismo sincero pone la autoridad de Cristo sobre

todo, y no se aviene a admitir autoridades paralelas, ni paganizaciones del cristianismo.

Por obediencia a Cristo —como explicaba en una carta a su íntimo discípulo el profesor checo Hromadka—, hay que resistir al nacionalsocialismo. En esta carta, como en otras publicaciones y conferencias, se defendía de la acusación de algunos teólogos de mezclar religión y política. Su valiente e intransigente actitud ante los nazis no obsta para que, terminada la guerra, propugne la obligación cristiana del perdón.

Sus obras, conferencias, clases, después de Bonn en Basilea, se van sucediendo con un trabajo infatigable y en una producción literaria verdaderamente monumental. Donde se perfila su pensamiento con más nitidez y donde queda fijado dentro de su evolución es en sus obras más características: la *Römerbrief* —sobre todo a partir de la segunda edición— y la voluminosa obra dogmática *Die kirchliche Dogmatik*. Aquí es donde se expone su pensamiento amplia y sistemáticamente. El trabajo de H. Küng se ciñe a esta obra.

El libro *Rechtfertigung* produjo verdadera sensación en el mundo teológico, tanto católico como protestante. Las «recensiones» del libro en las grandes revistas teológicas corrieron a cargo de los más señalados teólogos del momento. Las críticas revelaban una lectura atenta y significaban una toma de posición. Nada menos que Hans Küng concluía, sorprendentemente, que la doctrina de la justificación del concilio de Trento y la de K. Barth coincidían, en sus elementos fundamentales. K. Barth reconocía, por su parte, en una carta introductora a la obra de Küng, que la exposición de su pensamiento era exacta y la reconocía como suya. Más aún, que la doctrina sobre la justificación de Trento, como era expuesta por Küng, coincidía con su doctrina. Sin embargo, esto no fue razón suficiente para que algunos críticos afirmasen —a pesar de los autores— que en realidad no coincidía. La pregunta era: ¿cómo se puede negar el acuerdo, si los mismos autores lo admiten, al menos dentro de ciertos límites? El mismo autor se circunscribe a unos cuantos temas capitales, dejando de lado expresamente otros, que, aunque importantes en sí e incluso relacionados con el tema, no podían clasificarse como doctrina sobre la justificación. Únicamente quedaba la tarea —según parece— de decidir de parte católica si era exacta o no la insinuación que hacía K. Barth en su carta: que el Tridentino había sido leído a través de su *Kirchliche Dogmatik*. O mejor dicho, el problema quedaba fijado en la siguiente pregunta: una exposición del Tridentino en términos nuevos, acuñados en campo protestante, e incluso sistematizada a tra-

vés de una doctrina y preocupación protestante, ¿es católica o no?

La respuesta ha sido afirmativa: es doctrina católica. Y esto es lo que interesa.

La coincidencia entre un teólogo sistemático protestante, con su doctrina reconocida dentro del protestantismo como auténticamente protestante —al menos en lo fundamental y en sus coordenadas—, con una doctrina que los católicos admiten honradamente como suya —aun con el desacuerdo de algunos teólogos en muchos aspectos—, no cabe duda que nos presenta una extraordinaria posibilidad de encuentro y, al mismo tiempo, el espacio de libertad en la formulación teológica de los datos de la fe en la Iglesia católica, que, incluso con un magisterio, permite, más aún, fomenta, una pluralidad teológica. Cualquier teólogo católico, medidor de censuras y conocedor de las escuelas y las diferentes interpretaciones que la revelación ha sufrido a través de todo el desarrollo del pensamiento de la Iglesia, por la introducción de diversas culturas, filosofías y problemas de campos diversos, sabe que en la Iglesia católica existen múltiples posibilidades reales de formulación de la Verdad revelada. Quizás en estos momentos, más aún que en otros de la historia que nos ha precedido inmediatamente, tienen los teólogos conciencia de la urgencia y necesidad de esta libertad, estimulada en el mismo «Decreto sobre el ecumenismo», como expresión de la catolicidad de la Iglesia y camino de la unión entre los cristianos. Apenas existe expresión teológica correcta. Se impone la tarea continua de ir corrigiendo unas expresiones por otras, para no caer en la ilusión de haber agarrado la verdad de una vez para siempre en las mallas lógicas de nuestro pensamiento. Así, digamos, apofáticamente, nos vamos refiriendo al misterio que vivimos y nos sale al encuentro. Estamos ya lejos de la vieja teología racionalista —católica o protestante— que tenía la ilusión de atrapar con la razón lo que había que creer y vivir en la fe. El trabajo teológico es hoy más humilde. Determinadas expresiones teológicas, sin ser erróneas, están siempre condicionadas por un tiempo y una filosofía, y nunca llegan a ser suficientemente adecuadas. Sin embargo, es importante y necesario el trabajo de la teología que responde —como todo intento de interpretación o hermenéutica— a una profunda pretensión metafísica del hombre. Pero siempre la teología ha de andar guiada por la Palabra que la trasciende, en la Iglesia y con la persuasión de que la Verdad que le sale al encuentro es un misterio al que hay que subordinarse, que hace la crítica de nuestras categorías y sistemas, que hay que vivir, ante todo.

En el momento en que la palabra se le adecuase, se convertiría en un puro ídolo, proyecto del hombre. El trabajo de Küng ha mostrado que la verdad se encuentra más allá de las expresiones, expresiones que, por otra parte, la revelan al mismo tiempo que la ocultan.

La investigación de Küng se orienta ante todo a buscar una respuesta a dos preguntas radicales que caracterizan la posición de Barth y la de la Iglesia católica: si Barth toma en serio al hombre, es decir, si la justificación le justifica realmente, por tanto, intrínsecamente, y si el catolicismo toma en serio a Dios, deja intacta su gloria. Las preguntas, así formuladas, resultan generales. Pero una lectura meditada del libro revela su alcance y solución.

Al concilio de Trento lo sitúa en su propio contexto histórico, sin el cual su doctrina resultaría oscura y acusaría omisiones fundamentales. Sería ingenuo, además, tomar los capítulos y definiciones del Tridentino —como de cualquier otro concilio— como exhaustivas de la materia que trata. Como sería sumamente peligroso sacar del contexto expresiones conciliares, pretendiendo que, así absolutizadas y abstraídas, nos transmiten el sentido de la doctrina conciliar. Esto supuesto, ¿cuál fue la opinión de los críticos, católicos o protestantes?

Éstos abundaron en pareceres diversos. Se reconocía no sólo la exactitud y honradez en la expresión del pensamiento de K. Barth, sino también del católico. Exacta su exposición de Trento, aunque la vierte en moldes protestantes. Pero se mantiene fiel a la Iglesia católica: no compromete en nada su verdad; se dice todo lo que hay que decir, por difícil que sea, y las posiciones que sostiene son católicas.

El confronte ha puesto, además, de relieve aspectos de la doctrina católica de la justificación que solían quedar al margen, lo que ha descubierto la riqueza de dicha doctrina. Vertido en moldes protestantes, el pensamiento católico se hace más accesible a nuestros hermanos protestantes. Lo que ha obligado a Hans Küng a no limitarse a una mera exposición de Trento; su impostación histórico-doctrinal es más amplia. Basta hojear el libro para advertir las citas innumerables de autores antiguos y contemporáneos de todas las latitudes, incluso españolas, y la variedad de obras y mentalidades. Así, la doctrina de la justificación, dentro de las múltiples corrientes católicas, queda enmarcado en un ancho contexto temporal y geográfico, y, por tanto, también teológico. Con todo, al leer por primera vez, algunos protestantes, una teología expuesta en «terminología y forma protestantes», y desde una problemática auténticamente protestante, dudaron de que esa doctrina fuese católica. En realidad,

como notó nuestro pensador católico J. L. Aranguren, el problema fundamental en la mutua intelección ha sido el lenguaje, el estilo de pensar vaciado en filosofías distintas, la preferencia por algunos aspectos de la doctrina, la costumbre de diseccionar en enunciados parciales verdades complejas.

Superado el lenguaje, advirtieron otros críticos que H. Küng había agarrado poderosamente el núcleo de elementos cercanos a la revelación, en realidad comunes al catolicismo, separándolo de la filosofía barthiana, que lo hubiera hecho completamente inaccesible.

Ya la limitación temática que se impone el autor dio pie a algunas críticas, que de sí no carecen de fundamento y que plantean una posible discusión de cierta envergadura: le notan que el sorprendente acuerdo con que concluye el libro, y reconocido por los autores K. Barth y H. Küng, no se da en la totalidad, actitud y estructura y que, por tanto, tampoco en los elementos singulares. Es decir, el acuerdo sería no en la concepción que ordena todas las categorías y sistematiza el pensamiento, en la síntesis. La coincidencia sería, por tanto, aparente. Es decir, el sistema es fundamental, y fundamentales los acentos, porque la verdad es un todo que se despliega en una multiplicidad temática que recibe siempre su luz del conjunto. Otros afirmaban, sin embargo, que H. Küng había captado lo esencial de Barth, concretamente en aquellos puntos que afectaban a los interrogantes más comprometidos que le pondría la teología católica: si toma en serio, en su doctrina de la justificación, al hombre. Cierto que esto es admitido de un modo muy general y vago, y que, para algunos teólogos, no acaba de ser claro en todos los aspectos y exigencias concretas de la teología católica. Por ejemplo, no es claro para éstos que Barth admita una actividad del hombre en la santificación o íntima renovación del hombre o que no aboque la doctrina de Barth a una auténtica apocatástasis. Pero ya el tomar en serio al hombre en la justificación de un modo general es haberse puesto en un camino y en unas exigencias dinámicas muy definidas. Perfilar este elemento, explicitarlo y enriquecerlo, depende ya de muchas circunstancias, y ante todo de los problemas que vayan planteándose por motivaciones diversas.

H. Küng advierte expresamente en su libro que deja algunos puntos que requerirían tratarse por sí mismos, puntos que no dudo vendrán a la mente del lector a medida que avance en el libro. La justificación no es una doctrina aislada, y la solución que se dé a sus problemas afecta a otros aspectos de la teología. Habría que proseguir la investigación y extenderla a esos campos. Igualmente

habría que estudiar en Barth conceptos fundamentales, como existencia, gracia, creación, o los elementos que pueden tener una equivalencia con «ontológico», cooperación del hombre, etcétera, confrontando siempre, en un estudio comparativo, las dos posiciones. En definitiva, habría que llegar también a un lenguaje común. Pero esto no es trabajo de gramáticos ni de diccionario. Un lenguaje común supone una cierta común concepción, al menos supone un diálogo más intenso, plural y de mayor extensión. Y éste puede ser el primer paso del ecumenismo en el orden doctrinal.

Después del libro de Küng, el teólogo protestante Hendrik van Oyen se preguntaba: ¿por tanto, todas las guerras de religión, las luchas teológicas, los enfrentamientos y divisiones han sido un inmenso error? Puede ser. Quede ahí la pregunta como otras muchas que plantea el libro de Hans Küng. Nuestro cometido es trabajar por ser fieles al Evangelio y caminar así incesantemente hacia la unidad.

R. Muñoz Palacios, s. i.

***

Una carta al autor

Mi querido Hans Küng:

Me ha pedido usted unas palabras escritas sobre su libro, que de viva voz más de una vez hemos comentado. ¿Por qué no? Y si lo quiere incorporar a su libro, creará usted un verdadero *novum*, único, por cierto, en la literatura teológica —pero ¿por qué no hacerlo también así? De todas formas, en los últimos tiempos han sucedido bastantes cosas notables en el campo que antaño se llamaba «teología de la controversia». Y entre los acontecimientos en que pienso, este libro suyo consagrado a mi interpretación de la justificación es de tal manera memorable que estimo fructuoso manifestarme yo mismo en él con algunas líneas.

Antepongo tres observaciones sobre el contenido de su libro:

1.ª He de atestiguarle con gusto y agradecimiento no sólo el haber sabido recoger cuanto de esencial hubiera sobre el tema de la justificación en los diez volúmenes publicados hasta hoy de mi *Kirchliche Dogmatik*, habiéndolo interpretado correctamente, es decir, de acuerdo con mi propio pensamiento, sino el haberlo sacado hermosamente a la luz con una concisión en la exposición que no daña a la precisión en el detalle, sino con alusiones numerosas y hábiles a las relaciones más amplias. Así sus lectores podrán pensar de antemano (hasta el día en que por ventura me lean directamente), que usted me hace decir lo que yo digo, y que yo pienso como usted me hace hablar.

2.ª El resultado positivo de su crítica dice: que todo lo que digo de la justificación (con la reserva de algunas fórmulas discutibles, pero no inaceptables) coincide objetivamente en todos los puntos con la doctrina de la Iglesia católica romana bien entendida. Ya comprenderá que esta noticia me sorprendió considerablemente, y acepto que no será menor la de más de uno de sus lectores romano-católicos al empezar la obra (en tanto que no hayan tomado «buena nota» de

la nube de testimonios que usted cita). Mi postura no puede ser más que la siguiente: si lo que expone usted en la segunda parte como doctrina de la Iglesia católica romana es en verdad su doctrina, entonces debo confesar que mi doctrina de la justificación coincide con ella. Y he de confesarlo entonces porque la doctrina católico-romana coincide sorprendentemente con la mía. Por cierto, acerca de que su exposición sea la doctrina de su Iglesia, tendrá usted que dialogar por su parte y debatirlo con especialistas en Biblia, en Historia y en Dogma. No necesito asegurarle que espero con interés y expectación la acogida que tendrá su libro. Por mi parte, otra cosa no me cabe que considerarlo bien y reflexionar sobre las razones de peso que ha alegado usted lo mismo para comprender que para exponer la doctrina de su Iglesia.

3.ª El resultado negativo de su crítica dice: me he hecho culpable de un superficial equívoco y, por consiguiente, de una injusticia superficial contra la doctrina de su Iglesia y particularmente contra los Padres de Trento, en virtud de una falsa (a fuer de antihistórica) apreciación de las definiciones y de las declaraciones infalibles reunidas en el «Denzinger», y, en general, de las definiciones del Magisterio eclesiástico. *Quid dicemus ad haec?* Si lo que usted toma de la Sagrada Escritura, de la vieja y nueva teología romano-católica, y, por consiguiente, también del «Denzinger» y asimismo, por tanto, de los textos del Tridentino, es verdaderamente la doctrina de su Iglesia, y es verificada como tal (quizás una favorable acogida de su libro constituya esta verificación), yo, que he estado ya dos veces en la iglesia de Santa María la Mayor, de Trento, para dialogar con el genio del lugar, me apresuraré a llegarme a ella por tercera vez: ésta para la confesión de un contrito: *patres peccavi!* Ahora bien: como las proposiciones de aquella VI sesión fueron formuladas tal como nosotros las tenemos ahora ante los ojos —aunque las circunstancias consideradas entonces, con razón o sin ella, como apremiantes, lo hicieron necesario—, puedo reclamar atenuantes a mi culpa, si lo que usted ha reconocido como verdadera doctrina católica en aquel texto —en suma: aquella comprensión de la libertad, de la gracia, de la justificación jurídica y real, de su cumplimiento y fundamento en la muerte de Cristo, del *simul justus et peccator,* de la *sola fide,* etc.— no puedo descubrirlo yo tan fácilmente. ¿Cómo se explica usted el hecho de que todo esto pudiera permanecer oculto tanto tiempo y para tanta gente *extra et intra muros*? Una pregunta enteramente confidencial con la cual no causo daño al libro de usted cerca de ningún lector serio, pero que yo, para mi propia salvación,

querría susurrarle al oído: ¿ha descubierto esto antes, durante o después de su lectura tan profunda de la *Kirchliche Dogmatik*?

Pero ahora paso a lo principal, o sea a expresarle el gran júbilo que me produce su libro.

Proviene ante todo, simplemente, de la apertura y la firmeza con las cuales usted, en el Germánico de Roma, ha estudiado la exegesis católica, la historia de los dogmas y de la teología. Junto con ellas, allá, como intrépido compatriota, ha estudiado también mis libros, enfrentándose con el fenómeno teológico que le brindaban. Admiro y alabo también su arte formal y las hermosas palabras con que usted ha sabido expresar las cosas. Sea lo que fuere lo que haya que decir sobre los problemas que usted plantea y tenga su libro la acogida y el éxito que tuviere, podemos decir: es un considerable esfuerzo y el trabajo aplicado no será baldío para su porvenir sacerdotal y científico. No quiero, por lo demás, disimularle que, considerando toda su conducta, le tengo a usted por un israelita *in quo dolus non est* (*Jn* 1, 47).

Además, saludo yo a su libro —como Noé desde la ventana de su arca— como un síntoma nuevo y claro, de que no ha pasado todavía, pero que está en vías de acabar, el diluvio de los tiempos en que los teólogos católicos y protestantes sólo querían dialogar en polémicas mutuas o en un pacifismo no comprometido, que a nada conducía. «¿Separados en la fe?» Como usted sabe y dice, considerando las cosas de un lado como del otro, caben todavía serias sospechas de que, humanamente hablando, todavía esté lejano el momento en que no tengamos que colocarnos a una y otra orilla: sí, ¡desgraciadamente, estamos separados en la fe! Que yo pueda ser criptocatólico o usted criptoprotestante, una alternativa tan insensata no le producirá con seguridad a ninguno de sus lectores quebraderos de cabeza. Pero, ¿no es cierto?, hoy, a un lado y a otro, algunos, entre los cuales militamos usted y yo, parecemos empezar a comprender: separados en la fe, pero dentro de la misma fe, en cuanto a uno y otro lado podemos creer en el mismo Señor. Aquellos a quienes un día se les revela esto pueden y deben dialogar, diversamente que antes, acerca de lo que los une, por encima de lo que los separa, y, por encima de lo que los separa, mirando aquello que los une. Y ¿cómo hacerlo sino «presentándose mutuamente el espejo del Evangelio de Jesucristo», como usted dice muy bien en su introducción, y —no lo olvidemos— explorando siempre cada vez con más profundidad en este espejo, como verdaderos conversos, antes que nada nuestro propio rostro? Pero ¿qué resultará de tal empleo (doble)

de este espejo, al menos como primer fruto, sino el buscar comprenderse recíprocamente *in optimam partem*, como ha hecho usted en su libro? Dar pequeños y tal vez problemáticos pasos desde aquí y en esta dirección es, en todo caso, mejor que no moverse. Usted ha dado ahora —ocupado en una pieza esencial como la doctrina de la justificación— precisamente un paso bastante considerable, sobre cuya oportunidad aún habrá mucho que hablar. Y si se confirma que ha estado bien dado, muchos otros deberán ser dados. ¡No se dé usted por contento con el comienzo de tal investigación! Será menester todavía algún tiempo para hacernos también comprender en cierta medida, desde el espacio medio que hemos descombrado —esperémoslo—, la transubstanciación y la misa, María y la infalibilidad del papa y lo demás —perdóneme si, a pesar de todo, vuelvo a tomar el «Denzinger»— que podemos leer en la profesión tridentina. Pero esto son ocupaciones para más tarde. Por hoy, lo decisivo es que, de un lado y del otro, la perspectiva se abre y se aclara de nuevo (en la separación dentro de la misma fe, entre quienes pueden creer otra cosa, pero no creer en una Persona distinta). Por esto, y desde ambas partes, queremos dar gracias. Por lo demás: *Veni Creator Spiritus!*

Y ahora, para empezar, encomendémonos a Dios.

Su buen amigo,

KARL BARTH

Basilea, 31 de enero de 1957

INTRODUCCIÓN

Las observaciones en letra cursiva proceden del autor de la cita correspondiente, mientras no se indique o sea evidente lo contrario (citas de la Sagrada Escritura o textos patrísticos).

Polémica, controversia, discusión y refutación: la Dogmática también ha de ser esto. Pero aquí es la reflexión sobre nosotros mismos lo que nos tomaremos con particular empeño. Reflexionar sobre sí mismo —como todo lo que atañe al yo— es difícil. Reflexionar sobre la doctrina de la justificación es particularmente difícil; no sólo porque se trata en todo caso de la justificación personal de cada uno, sino porque una tal reflexión está cargada de historia. Hace cuatrocientos años dio ocasión a desgarrar la túnica inconsútil del Señor, y esto quiere decir hasta el día de hoy para los cristianos un castigo y para los paganos un escándalo.

Pero precisamente este rasgón no puede ni ser anegado en discusiones sin importancia ni ser aceptado perezosamente por inercia espiritual. La oración de Cristo antes de su muerte: *ut omnes unum sint* (*Jn* 17, 21), conmueve toda polémica infructuosa, toda pura comprobación de antagonismos, toda condescendencia, toda invitación, bien intencionada pero ineficaz, a volver a la unidad y a la plenitud. Y la culpa católica en la Reforma, tal como la han expuesto serios investigadores católicos, pesa demasiado profundamente para que podamos excusarnos una reflexión fundamental. La Gracia, Jesucristo, «que hizo de los dos pueblos uno» (*Ef* 2, 14), eliminará también este terrible rasgón. Se trata solamente de dejarse afectar por su palabra, de acordarse constantemente de su revelación, de cumplir su mandamiento sin mirar atrás.

No se trata en manera alguna de un «por Barth» o «contra Barth»: se trata de la verdad indivisible de Jesucristo. Y si nos hacemos presentar el espejo precisamente por Karl Barth es porque —como H. U. von Balthasar ha expuesto en su magistral libro— la teología de Barth reúne lo mismo la formulación más expresiva del protestantismo que la aproximación más sólida al catolicismo. Pero no queremos ni quemar a Barth como hereje, ni registrarlo en nuestro haber como criptocatólico. En este sentido, se trata, sobre todo, no de Barth, sino que la finalidad —y el mismo Barth lo reconocerá el primero— es presentarse mutuamente el espejo del Evangelio de Je-

sucristo en un lenguaje teológico serio e incorruptible, y entonces no a la manera de un «varón que contempla en un espejo su rostro, y apenas se contempla, se va y al instante se olvida de cómo era» (*Sant* 1, 23-24), sino más bien para recogerse y poner encima del candelabro la verdad de Cristo. Ha de ser un diálogo dogmático, no una ciencia «sin postulados»: no queremos situarnos en un imaginario terreno neutral como observadores imparciales: querríamos hablar siempre como católicos, pero al mismo tiempo volvernos cada vez más católicos ante el espejo del Evangelio de Jesucristo. Esto con la tranquila esperanza de que nuestros hermanos evangélicos, mirándose en el mismo espejo, se hagan cada vez más evangélicos, de manera que podamos reencontrarnos un día en un Evangelio de Jesucristo.

Esta perspectiva, determinada más objetivamente que personal e históricamente, de nuestra investigación, nos permite renunciar a una explícita exposición del desarrollo gradual de la doctrina de la justificación de Barth, aunque la tuvimos presente durante todo el trabajo. El trabajo sería, por lo demás, demasiado voluminoso.

Las líneas principales de la evolución general de Barth, tal como las ha expuesto von Balthasar,[1] son también válidas para la doctrina de la justificación: Período de la dialéctica - conversión a la analogía - plenitud de la analogía.[2]

Semilla y capullo ayudan a conocer las flores, pero que se nos permita alegrarnos sencillamente de la flor y exponer la doctrina de la justificación de Barth en su forma auténtica y desarrollada, tal como aparece en la *Kirchliche Dogmatik*. Se podría ahora hacer fácil la discusión si sólo se trabajara la superficie. Pero imputación, fe confiada, juridicismo y otras doctrinas controvertidas arraigan más profundamente. Sólo será posible llegar a un acuerdo si uno se arriesga —a pesar de las dificultades angustiosas— a cavar más profundamente y a penetrar hasta profundidades que, ocultas y casi improductivas, pueden por eso ser particularmente fértiles.

Barth ha seguido siempre su camino dogmático como una *vía media*

1. *Cf.* H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia, 1951), pp. 67-181.

2. Para la historia de la doctrina de la justificación de K. BARTH, antes de la *Kirchliche Dogmatik* (1932 ss.), son particularmente importantes: *Der Römerbrief*, 1.ª edición (Berna, 1919); *Der Römerbrief*, 2.ª edición (Munich, 1922); *Das Wort Gottes und die Theologie* (Munich, 1924); «Das Halten der Gebote», en *ZZ*, 5 (1927), páginas 206-227; «Dechtfertigung und Heiligung», en *ZZ*, 5 (1927), pp. 281-309; *Die Theologie und die Kirche* (Munich, 1928); «Schicksal und Idee in der Theologie», en *ZZ*, 7 (1929), pp. 309-348; *cf.* también *Rechtfertigung und Recht* (Zollikon-Zurich, 1938).

radicalmente cristocéntrica entre los atolladeros del neoprotestantismo y del catolicismo.[3] H. U. von Balthasar ha hecho notar el hecho de que en la frontera de Barth con el catolicismo (y con el neoprotestantismo) tiene la primacía un principio formal, comprensible, en todo caso, solamente en cuanto al contenido material. Diferentes nombres pueden darse a lo que es típicamente católico: *apropiación de Dios, autonomía de la criatura libre frente a Dios, relativización de la soberanía de Dios en su comunicación con los hombres;* o bien: *la apropiación de la gracia, transformación de la gracia en un hecho físico y en la condición de cosa, naturalización de la gracia,* o *teología natural, doble contabilidad, el católico «y»*. Pero sobre todo cita Barth, en el prólogo a su *Kirchliche Dogmatik,* la *analogia entis:* «Considero la *analogia entis* como la invención del Anticristo y considero que a causa de ella nadie puede hacerse católico. Con lo cual me permito calificar todas las demás razones para no hacerse católico como miopes y poco serias.» [4] Este principio formal de la teología es la fuente profunda de todo lo que es específicamente católico. Se verifica en las materias controvertidas:

> «O (para decirlo de otra manera), ¿qué puede significar la elaboración de un sistema que engloba a Dios y a las criaturas, el intento de considerar sus relaciones en un mismo plano, sino un acto arbitrario por el cual la criatura se atribuye el poder de disponer de sí misma así como de Dios? Pero justamente este acto es la base, la concepción fundamental de todo el sistema católico romano hasta su último detalle. Éste es el acto fundamental de su doctrina de la Gracia, de su doctrina sacramental, de su doctrina de la Iglesia, de la Escritura y de la Tradición, del Primado romano y de la Infalibilidad del Papa, el acto fundamental de su doctrina mariana sobre todo.» [5]

Las explicaciones de von Balthasar sobre las formas de pensamiento católicas han tratado de impugnar este reproche fundamental como infundado para el sistema católico. Entre tanto, aparecieron en 1953 el volumen IV-1 y en 1955 el volumen IV-2 de la *Kirchliche Dogmatik* (el volumen III-4 se publicó el mismo año que la obra de von Balthasar: 1951), que tratan de la justificación *ex professo*. No es nuestra intención abordar de nuevo en detalle este problema fundamental. Si no fuera el problema fundamental, podríamos esquivarlo

3. *Cf.*, por ejemplo, en *Offenbarung, Kirche, Theologie*, pp. 24-27, o bien al comienzo de la *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, pp. 14-16, 35-43, 62-73, etc.

4. *Cf.* también, particularmente, K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. II-1, páginas 86-92.

5. K. Barth, *op. cit.*, t. II-1, pp. 656-657.

totalmente. Pero forma el segundo plano peligrosamente presente en todos los problemas sobre el universo, el pecado, la gracia, la justificación. Sobre estas cuestiones tendremos que esforzarnos para comprender las intenciones más profundas de Karl Barth. Es fácil decir lo que se piensa; pero lo decisivo es la manera cómo se piensa. En los dos últimos volúmenes, Barth elude, frente a la doctrina católica, la expresión *analogia entis;* es el resultado de la respuesta católica de von Balthasar. Pero nosotros habremos de parar atención a si Barth, a pesar de todo, no se mantiene firme en su fundamental reproche, en su doctrina de la justificación (y, por consiguiente, en la doctrina de la creación y del pecado). Tal vez entonces sea posible repetir con más claridad algo que von Balthasar ha manifestado.

Von Balthasar deja un punto bien claro: aunque Barth, en la *Kirchliche Dogmatik,* se mantiene fiel a las exigencias auténticas de la «teología dialéctica» que afirma en *Der Romerbrief,* en la *Kirchliche Dogmatik no se trata ya* de «teología dialéctica». Algunas reminiscencias en los dos primeros volúmenes no deben engañarnos sobre el hecho de que Barth ha efectuado su conversión a la analogía, sea cual sea la significación exacta de esta analogía. Barth se ha distanciado categóricamente innumerables veces del esquema «Dios, todo; el hombre, nada». Haciendo abstracción de todo subjetivismo, ¿no resulta fatsidioso volver siempre a los viejos reproches y sospechar la presencia del esquema dialéctico, incluso allí donde Barth no lo ha formulado nunca?

PRIMERA PARTE

LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN DE KARL BARTH

A) JUSTIFICACIÓN E HISTORIA DE LA SALVACIÓN

1. *La otra lengua*

La doctrina de Barth, se nos ha dicho a menudo, no se puede asir. Se escapa constantemente de las manos. Bien: pero ¿qué significa aquí asir? Como es sabido, una palabra puede expresar dos cosas, y dos palabras una cosa. Vale esto también y sobre todo para las diferentes lenguas y modos de pensar. Si quiero entender a un chino que no habla mi lengua y quizá tenga algo interesante que decirme, no me queda otro recurso que aprender su lengua y sobre todo su manera de pensar para incorporarlas a mi vida. Eso no quiere decir que tenga que olvidar mi propia lengua como menos exacta o acaso como inútil; pero servirme en tal caso exclusivamente de mi propia lengua y de mi estilo de pensar equivaldría a renunciar previamente a una verdadera comprensión del otro. Quien puede hablar en varias lenguas, escucha una sinfonía donde otros oyen una cacofonía.

Las dificultades de los teólogos católicos para asir la teología de Karl Barth son considerables, y esto, abstracción hecha del contenido, porque Barth piensa y habla de otra manera. La terminología y todo el sistema de categorías, el vocabulario y los esquemas del pensamiento, son distintos. Mientras el teólogo católico, en general, piensa y habla desde la línea de la escolástica aristotélica, la forma de pensamiento y expresión de Barth está configurada por el idealismo alemán. El entero desarrollo del idealismo alemán, de Kant a Hegel, pasando por Fichte y Schelling, ha sido asimilado por Barth, especialmente a través de la teología de Schleiermacher, así como también a fondo la ulterior teología protestante (sobre todo Overbeck, Feuerbach, Strauss y, de una manera particular, su maestro inmediato, Herrmann, con su existencialismo teológico). No es nuestro propósito entrar más a fondo en el problema que subyace al empleo y transposición en teología de la forma de pensamiento idealista. Sobre este asunto ha hablado atinadamente von Balthasar.[1]

1. H. U. von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia, 1951), pp. 201-259.

Hacemos esta alusión porque uno, como teólogo católico, podría obstaculizarse toda comprensión de la teología de Barth si cayera en el tema de contemplarla meramente a través de los cristales aristotélico-escolásticos. No se daría ni siquiera cuenta de que Barth, siempre y por doquier, acentúa, incluso desde un punto de vista puramente formal, la unidad, la totalidad y la plenitud, sobre el hecho de partir del concreto-singular y del real-histórico, que incluyen de antemano en sí lo abstracto-universal y lo esencial-permanente. De aquí su acento sobre el acto, sobre el acontecimiento, sobre lo real, en que son absorbidas potencia, estado y posibilidad; de aquí su antipatía contra el *Denken von unten* (el pensar desde abajo), que comienza con el poder y los posibles, con la naturaleza y la esencia, y que desde aquí compone la realidad. Barth piensa desde arriba, desde lo real, desde los hechos y desde lo concreto, y sobre todo partiendo precisamente de lo concretísimo que es Dios y su revelación en Jesucristo. Y lo realiza no de una manera estática y formal, sino con un pensamiento dinámico y viviente que al mismo tiempo afirma en la negación y niega en la afirmación, que nunca ilumina solamente un aspecto, ni siquiera, de una manera rígida, dos aspectos, uno tras otro o uno al lado del otro, sino siempre el conjunto de todos los aspectos en un movimiento lleno de vida, una luz que procede de dentro, para hacerla irradiar en su polícroma multiplicidad.

Todo esto puede —si uno no está habituado— provocar una impresión desconcertante, cambiante, contradictoria. Precisamente por esto no se puede asir. El que entonces quiera perseverar en su esquematismo lógico, quizá demasiado estático, no perderá nunca la penosa sensación de que todo se le escapa, que él no descubre por entero el secreto, y será inducido a un juicio precipitado sobre la malignidad del objeto o —más raramente— sobre su propia y defectuosa facultad de pensar. Se trata así justamente de mantenerse alerta, de adaptarse, de no juzgar precipitadamente, sino de aprender con paciencia.

Lo más fácil, quizá, para familiarizarse con la manera de pensar de Barth es familiarizarse con la Sagrada Escritura. También aquí se halla el acento sobre lo concreto y vivo; también aquí todo está sumergido en la historia y el movimiento; muchas ideas están expresadas en penetrantes contrastes que se excluyen aparentemente; muchas cosas no pueden ser comprendidas más que con dificultad por un espíritu estático; y sobre todo aquí se halla siempre, ya sea al principio, en medio o al final, el *Concretissimum* que reina sobre el universo. Dios revelado en Jesucristo. El mismo Barth, en su larga evolución, ha llegado desde la filosofía pura a la Sagrada Escritura.

Despojándose de muchas cáscaras, ha formado en ella su lengua y su pensamiento. Así, desde este punto de partida, puede uno esperar hallar más fácil camino para la comprensión teológica de su obra.

2. *Doctrina de la justificación. ¿El problema central?*

La leña para la Reforma había sido cortada mucho antes de Lutero. ¿Qué otra cosa se ocultaba en la más exteriorizada piedad personal en lo pequeño y la más espantosa secularización eclesiástica en las cosas grandes, en la política nacionalista sin escrúpulos y en la nebulosa teología de la tardía Edad Media? ¿Pero todo este material para el fuego hubiera bastado para provocar una Reforma fuera de la comunidad eclesiástica existente? Martín Lutero fue el primero que lanzó la chispa que había de prender en la madera. No se encuentra en él apenas una proposición teológica que no estuviera ya en los teólogos de la baja Edad Media. Y, sin embargo, a fin de cuentas, Lutero, en su inagotable originalidad, es independiente de esta decadente teología; toda su teología reformista echa sus raíces en su más auténtica personalidad: en la vivencia personal de la justificación divina.[2]

Sin exageración, se puede, por lo tanto, decir: la doctrina de la justificación se halla en la raíz de este inmenso combate teológico que todavía hoy dura en torno a la verdadera forma del cristianismo; en la raíz de la mayor catástrofe que ha conocido la Iglesia católica en su historia bimilenaria.

Para Lutero, la justificación iba a continuar siendo, a lo largo de toda su vida, el dogma fundamental y central del cristianismo. En su comentario a los Gálatas (1535), escribe a propósito de *Gál* 1, 3: *... iacente articulo iustificationis iacent omnia. Necesse igitur est, ut quotidie acuamus... et inculcemus eum. Nam satis vel nimium non potest concipi et teneri.* Ya también para el luteranismo ortodoxo de los siglos XVI y XVII, con más o menos calado e importancia, es la justificación el artículo *stantis et cadentis ecclesiae*. En el neoluterа-

2. Sobre este punto, *cf.* J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Munster, 16.ª ed., 1950), pp. 259-283, trad. castellana, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas* (Madrid, Guadarrama, 1962); *Die Reformation in Deutschland* (Friburgo de Brisgovia, 3.ª ed., 1949), t. I, pp. 147-236; traducción castellana, *Historia de la Reforma* (Madrid, Taurus, 1964); *Die Reformation als religiöses Anliegen heute* (Tréveris, 1948), pp. 13-163; sobre la teología de la baja Edad Media, *cf.* L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église* (París, Cerf, 1954), páginas 145-177, particularmente 162 ss.

nismo es puesta de nuevo en relieve. ¿Barth alude a todos estos puntos? [3] ¿Está de acuerdo con esto?

Para Barth, en la justificación se trata del paso del hombre desde la reprobación a la elección, de la muerte a la vida; se trata del juicio de Dios sobre el hombre, que fundamenta este paso. La doctrina de la justificación intenta hacerlo comprensible y claro.

«Hay que aclarar que en esta historia, a saber, en el juicio de Dios sobre el hombre instalado en la base de esta historia, el problema se plantea en términos jurídicos: se trata de la manifestación del derecho de Dios, que confiere derecho a los hombres, y del derecho que es conferido al hombre por Dios. El punto particularmente problemático en esta historia es manifiestamente el notorio *no-derecho* del hombre.» [4]

Desde este planteamiento del problema, Barth acentúa la particular importancia de la doctrina de la justificación: «Se trata de la autenticidad de la hipótesis, de la posibilidad intrínseca de una reconciliación del mundo con Dios, en la medida en que ésta consiste en un cambio completo de la situación del hombre, en una conversión del hombre pecador hacia Dios querida y cumplida por Él. De esto dependen el mantenimiento y la caída de la comunidad y de la fe cristianas. La comunidad reposa y se mueve sobre esta base, y la fe vive de esta certeza, de la realidad de la reconciliación del mundo con Dios acaecida en Jesucristo.» [5]

Por ello siente Barth la particular dificultad de la doctrina de la justificación. Los problemas se acumulan aquí inquietamente: comienzan con la relación de los dos conceptos fundamentales, «gracia» y «derecho», pero culminan todos en el único problema siguiente: «Para todo el que lo estudia, el problema de la justificación es, al fin y al cabo, el problema del hecho de su propia justificación. ¿Quién pensará, incluso habiendo obrado lo mejor posible, haber dado cima a este problema, aunque fuera aproximadamente, y quién pretenderá haber dicho aún sólo la penúltima palabra para su explicación?» [6]

De donde, finalmente, la función particular de la doctrina de la justificación: en ella habrá que explicar el paso de la existencia del hombre sin Dios y muerto, a la existencia del hombre vivo en Dios. Toda la *Dogmatik*, por supuesto, trata de este paso. «Puede y debe decirse que en la doctrina de la justificación nos enfrentamos con

3. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 581 ss.
4. *Ibid.*, t. IV-1, p. 576.
5. *Ibid.*, t. IV-1, p. 577.
6. *Ibid.*, t. IV-1, p. 579.

la forma más característica y más enigmática de este paso, en la medida en que se trata en particular del problema de su última posibilidad. Lo hemos oído decir: ¿cómo puede ser, cómo es posible que se establezca entre el Dios santo y el hombre pecador una paz plena y suficiente no solamente a partir de la gracia, sino también sobre un fundamento de derecho?» [7] Esta función particular de la doctrina de la justificación se manifiesta sobre todo en tiempos turbulentos de la historia de la Iglesia. Así ocurrió en tiempo de san Agustín, en tiempo de Lutero y en el tiempo del «despertar», al comienzo del siglo XIX; ¡y también podría ocurrir así en nuestro siglo «humanista»!

Barth dice, pues, con Lutero: en la doctrina de la justificación hemos de enfrentarnos con la crisis radical del conjunto del dogma. ¿Pero es ésta toda la Verdad?

Es cierto: la doctrina de la justificación es particularmente importante, particularmente difícil y particularmente necesaria. Pero Barth ve en ella sólo un aspecto particular del mensaje cristiano de la Redención. En la Iglesia de Cristo no ha sido siempre y por doquier el centro y la cima del Evangelio. Lutero y el joven Melanchton exageraban al ver en san Pablo sólo el doctor de la justificación; por lo demás, no se pueden hacer coincidir ni la epístola de Santiago, ni los Evangelios y demás escritos neotestamentarios con la doctrina paulina de la justificación. Y la Historia nos enseña que la Iglesia de los siglos primeros, como después toda la Iglesia y la teología orientales no conocían ninguna doctrina explícita de la justificación. Bien mirado, la doctrina de la justificación se puso por primera vez al rojo vivo con la Reforma; pero incluso aquí, por ejemplo en Calvino, no fue absolutamente el centro. Paralelamente a la doctrina protestante de la justificación fue siempre tratada —incluso en cierto sentido por Lutero— la doctrina de la santificación, y como tercer elemento debía añadirse todavía la doctrina de la vocación, idea cara a la Iglesia oriental.

«El *articulus stantis et cadentis ecclesiae* no es la doctrina de la justificación como tal, sino su fundamento y su cima: la confesión de Jesucristo... El problema de la justificación no tiene necesidad de una posición exclusiva y artificial que le confiera un valor absoluto. Su dignidad y su necesidad son particulares.» [8]

Hay, por lo tanto, todavía otros problemas al lado del de la jus-

7. *Ibid.*, t. IV-1, p. 580.
8. *Ibid.*, t. IV-1, p. 588.

tificación, y, sin embargo, tienen todos una relación decisiva con este único problema. Por eso preguntamos a Barth: ¿dónde se halla este nudo decisivo en la malla de su *Dogmatik*? ¿Qué es lo que soporta esta concepción? ¿A qué sirve de soporte?

3. *La doctrina de la justificación en el conjunto de la Dogmática*

Un bosquejo de plan es siempre una ayuda mezquina; le falta vida y profundidad. Pero el hombre lo necesita para encontrar el camino y para no confundir las habitaciones ni los pisos. Vamos a bosquejar el plan de la *Dogmatik* de Bart para señalar allí el lugar que ocupa la doctrina de la justificación.

Según Barth, el centro hacia el cual todo debe convergir y desde el cual todo debe irradiar es el Hombre-Dios, Jesucristo. Para Barth, «Dogmática» significa teología radicalmente cristocéntrica. En los dos primeros volúmenes [9] se expresa esto todavía más abstractamente en el concepto central de la Palabra de Dios, que se identifica, en suma, con Jesucristo. La doctrina de la Palabra de Dios constituye los prolegómenos de la Dogmática.

> El contenido de la predicación de la Iglesia, conforme a su misión, y, con esto, el criterio de la Dogmática como examen crítico de la predicación de la Iglesia, es la *Palabra de Dios*. Esta misma y única Palabra de Dios se realiza en tres formas: en la revelación, en la Biblia y en la predicación, las cuales, sin embargo, deben ser consideradas, en su unidad, como discurso de Dios, como acción de Dios, como misterio de Dios. El conocimiento de la Palabra de Dios sólo puede consistir en el reconocimiento que ella nos da de sí misma.[10]
>
> La Dogmática consiste, pues, en la interrogación crítica sobre el dogma, sobre la Palabra de Dios en la predicación de la Iglesia, es decir, en la interrogación crítica sobre la coincidencia de la predicación (la que el hombre ha realizado y la que todavía ha de realizar) con la Revelación atestiguada en la Escritura.[11]
>
> Pero si se quiere mostrar la estructura interna de la Revelación, de la Biblia y de la predicación, sólo es posible hacerlo analizando antes el hecho de la Revelación concreta. Barth lo hace en una exposición penetrante de la doctrina de la Trinidad,[12] de las proposiciones fundamentales de la Cristología [13] y de la Pneumatología.[14] De este examen de la idea de Revelación arranca las bases para su doctrina de la Sagrada

9. Sobre todo en el t. I-1, pero también en el t. I-2.
10. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, pp. 1-261.
11. *Ibid.*, t. I-1, pp. 261-310.
12. *Ibid.*, t. I-1, pp. 311-514.
13. *Ibid.*, t. I-2, pp. 1-221.
14. *Ibid.*, t. I-2, pp. 222-504.

Escritura, que nos es presentada como Palabra de Dios para la Iglesia, como autoridad y libertad en la Iglesia,[15] y su doctrina de la predicación, considerada como misión de la Iglesia en su función de audición y enseñanza.[16]

Barth inaugura su dogmática propiamente dicha con la doctrina de Dios.[17] Ésta se halla edificada totalmente sobre una base cristológica (partiendo del concilio de Calcedonia):

El primer capítulo, que es fundamental, trata del conocimiento de Dios: su cumplimiento por la Revelación de Cristo en la fe,[18] su posibilidad gracias a la comunicación de la Verdad de Dios en Cristo al hombre que participa gratuitamente de esta verdad,[19] sus límites en el secreto de Dios.[20]

¿Y cuál es la realidad de aquel que es conocido? Es el Dios vivo, que vive de sí y por sí mismo, y así busca y realiza una comunidad con nosotros los hombres en amor y libertad.[21] Cada una de las perfecciones divinas, idénticas en sí al único y simple ser, es una forma del amor, en el cual Dios es libre (Gracia, misericordia y paciencia, a una parte; santidad. justicia y sabiduría, a la otra), o una forma de la libertad, en la cual Dios ama (su unidad, inmutabilidad y eternidad, de un lado; su omnipresencia, omnipotencia y majestad, del otro).[22]

Pero el ser de Dios no es un puro-ser-para-sí-mismo. Dios es al mismo tiempo para nosotros en Jesucristo. Es la predestinación de Dios: la eterna elección de Jesucristo, el cual, por ser el que elige,[23] es al mismo tiempo el elegido, constituye como tal al mismo tiempo la elección de una comunidad de Dios, de Israel y de la Iglesia.[24] El testimonio de ésta afirma la reprobación del hombre aislado que no es nada sin Cristo y anuncia la eterna elección a la vida eterna de cada hombre en Jesucristo.[25]

Pero la Dogmática de Barth no da cima todavía en este punto culminante a la doctrina de Dios. Barth considera la Ética como una parte integrante de la Dogmática y la fundamenta directamente, en cuanto es ética universal, en la doctrina cristiana de Dios: la doctrina del *Mandamiento* de Dios. El mandamiento es caracterizado como una reivindicación de Dios, como una decisión de Dios y como un juicio de Dios.[26]

Lo que Dios sea en sí mismo es lo que la doctrina de Dios intenta explicar en la fe. A continuación se plantea la pregunta: ¿cuáles son

15. *Ibid.*, t. I-2, pp. 505-830.
16. *Ibid.*, t. I-2, pp. 831-990.
17. *Ibid.*, tt. II-1 y II-2.
18. *Ibid.*, t. II-1, pp. 1-67.
19. *Ibid.*, t. II-1, pp. 67-200.
20. *Ibid.*, t. II-1, pp. 200-287.
21. *Ibid.*, t. II-1, pp. 288-361.
22. *Ibid.*, t. II-1, pp. 362-764.
23. *Ibid.*, t. II-2, pp. 1-214.
24. *Ibid.*, t. II-2, pp. 215-336.
25. *Ibid.*, t. II-2, pp. 336-563.
26. *Ibid.*, t. II-2, pp. 564-875.

las obras de Dios? En los demás volúmenes de su *Dogmatik,* todavía no acabada, trata Barth de las tres grandes obras de Dios, que abarcan en sí a todas las restantes y que constituyen finalmente, en diversos momentos, la única gran obra de Dios: la creación, la reconciliación, la redención (o cumplimiento).

La *doctrina de la Creación* [27] es, en el sentido más profundo, doctrina de la salvación y sólo en la fe puede ser desarrollada. Como primera obra del Dios trinitario, la Creación no es ya, como tal, reconciliación y salvación, pero redención y salvación tienen en la creación su presupuesto y empiezan ya con ella.

En la primera parte de la doctrina de la creación, Barth trata de la obra de la creación como tal. En primer lugar, la fe en Dios creador; [28] luego la Creación como primera de las obras de la Trinidad, creación e historia de la salvación, el género literario del relato bíblico de la Creación; [29] y por fin, siguiendo los dos relatos de la creación, el problema central: la relación creación-alianza. Barth define la creación como fundamento exterior de la alianza, y la alianza como fundamento interior de la creación: el objeto, y por lo mismo también el sentido de la creación, es hacer posible la historia de la alianza de Dios con el hombre, la cual tiene en Jesucristo el comienzo, el centro y el fin.[30] La obra del Dios creador es bienhechora en la medida en que lo que Él ha creado puede *ser* por haber sido realizado por Él, y puede *ser bueno* porque Él lo ha justificado.[31]

Pero el concepto de creación no abarca solamente el hacer del Creador sino también su resultado: la segunda parte de la doctrina de la Creación trata de la criatura, concretamente: *del hombre como criatura de Dios.* Es la antropología teológica de Barth; tiene que fundamentarse en la Cristología.[32] A partir del Hombre Jesucristo, el hombre es afirmado como criatura de Dios [33] y como destinado a ser su aliado [34] el ser humano es un ser-para-Dios y un ser-con-el prójimo. ¿Cuál es la naturaleza de este ser? El hombre es —en una diversidad irrevocable, en una unidad inseparable y en un orden inalterable— el alma de su cuerpo, que tiene su principio en el Espíritu de Dios —ambos (cuerpo y alma) enteramente y al mismo tiempo; [35] y todo esto como un ser circunscrito en el tiempo por el Dios eterno, y limitado, por consiguiente, por Él, esperanza de su existencia.[36]

La tercera parte enfrenta *Creador y criatura* y describe la Providencia

27. *Ibid.*, tt. III-1, III-2, III-3 y III-4.
28. *Ibid.*, t. III-1, pp. 1-44.
29. *Ibid.*, t. III-1, pp. 44-103.
30. *Ibid.*, t. III-1, pp. 103-377.
31. *Ibid.*, t. III-1, pp. 377-476.
32. *Ibid.*, t. III-2, pp. 1-63.
33. *Ibid.*, t. III-2, pp. 64-241.
34. *Ibid.*, t. III-2, pp. 242-391.
35. *Ibid.*, t. III-2, pp. 391-524.
36. *Ibid.*, t. III-2, pp. 524-780.

en la soberanía paternal del Dios Creador en Jesucristo,[37] gracias a la cual sostiene el curso de la existencia de cada criatura en particular *(conservatio)*,[38] la asiste *(concursus)* [39] y la rige *(gubernatio)*;[40] a continuación nos describe la actitud del cristiano sometido a esta dominación universal (fe, obediencia, oración).[41] Sucede a la doctrina de la Providencia la doctrina del elemento que perturba la Providencia de Dios, a saber, de la nada o del mal (su desconocimiento, su conocimiento y su realidad);[42] y la doctrina de los embajadores de Dios y de sus adversarios en el gobierno universal de Dios (la problemática de la angeología, el Reino de los cielos, los ángeles y los demonios).[43]

La cuarta sección de la doctrina de la Creación contiene la primera parte de la ética especial: el *mandamiento del Dios creador;* el orden de la Creación en Jesucristo apunta a la libertad del hombre.[44] Y así se plantea el problema de la libertad en que Dios quiere ver al hombre en su relación con Él mismo: día festivo, confesión de fe, oración,[45] en su relación con el prójimo (libertad en la comunidad: hombre y mujer, padres e hijos, los que están cerca de nosotros y los lejanos),[46] en relación a su vida fijada y limitada por el tiempo (libertad en la limitación: la ocasión única, la profesión, el honor).[47]

Después de la Creación, Barth trata de la *Reconciliación*.[48] Tendremos que hablar especialmente de esta parte, porque en ella trata explícitamente de la justificación. A la obra completa se dará cima con una *doctrina de la Redención* o doctrina del cumplimiento (Escatología).

Tal es nuestro esbozo, apenas suficiente. El que quiera conocer toda la vida que hay en esta dogmática, su riqueza cromática y sus perspectivas extraordinarias, las interesantes visiones de la historia de los dogmas y su exegesis simpática, la polémica con los filósofos y teólogos más diversos, y sobre todo esta constructiva potencia teológica que no se había visto desde hacía tiempo, que no retroceda ante los gruesos volúmenes —a menudo algo prolijos—, sino que ponga manos a la obra y emita él mismo su juicio.

37. *Ibid.*, t. III-3, pp. 1-66.
38. *Ibid.*, t. III-3, pp. 67-102.
39. *Ibid.*, t. III-3, pp. 102-175.
40. *Ibid.*, t. III-3, pp. 175-271.
41. *Ibid.*, t. III-3, pp. 271-326.
42. *Ibid.*, t. III-3, pp. 327-425.
43. *Ibid.*, t. III-3, pp. 426-623.
44. *Ibid.*, t. III-4, pp. 1-50.
45. *Ibid.*, t. III-4, pp. 51-127.
46. *Ibid.*, t. III-4, pp. 127-366.
47. *Ibid.*, t. III-4, pp. 366-789.
48. Sobre la doctrina de la reconciliación han aparecido, hasta ahora, los tomos IV-1, IV-2, IV-3, primera parte, y IV-3, segunda parte.

4. *El fundamento eterno de la justificación*

La justificación es un acontecimiento temporal, pero no un acontecimiento casual y arbitrario. Para Barth se fundamenta, como todas las obras de Dios, en la eternidad de Dios: en la *eterna elección graciosa de Dios en Jesucristo;* sólo desde esta eterna y libre autodeterminación en Jesucristo —en la cual Dios se decide por el hombre pecador y al mismo tiempo decide al hombre pecador por Dios— es Dios el Dios creador, el Dios reconciliador y redentor; sólo a partir de aquí es también el Dios que justifica.[49]

En el comienzo eterno de la justificación se halla, pues, la elección original, la decisión original de Dios, que no podrán ser nunca más superadas, atenuadas o enmendadas por otra elección o decisión. Desde toda la eternidad y por la eternidad, Dios se elige a sí mismo en Jesucristo, en la forma de la criatura. Fuera de Jesucristo, que es Él mismo elección de Dios y, por lo tanto, Palabra y decisión de Dios en el comienzo, no hay elección, no hay camino, no hay obra. Barth fundamenta estos enunciados especialmente en el prólogo de Juan y en los pasajes correspondientes, particularmente *Col* 1, *Ef* 1, *Heb* 1, etc.[50]

Sólo en Jesucristo es elegido el pueblo de los hombres, la comunidad de Dios bajo su doble forma: Israel y la Iglesia; y sólo en este pueblo son elegidos, en suma, individualmente los hombres en sus relaciones particulares con Dios. Así, la justificación del pecador se fundamenta también en la única y eterna elección del individuo en el pueblo de Dios en Jesucristo.[51]

La predestinación no es para Barth un acto particular cualquiera, sino el acto que precede e incluye a toda acción de Dios con los hombres (creación, reconciliación y consumación): «La predestinación divina es la elección de Jesucristo.» [52] Esto significa, de un lado:

49. Sobre el problema del método, es decir, sobre la orientación, fundamento y lugar de la doctrina de la elección, *cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II-2, páginas 1-100; sobre la filiación eterna de Jesucristo, *cf.* t. I-1, pp. 419-470; sobre la encarnación de Jesucristo, *cf.* t. I-2, pp. 1-221.

50. *Cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II-2, pp. 58-62, 102-106, 109-110, 113-114, 159-168; sobre el fundamento en la historia de los dogmas, *cf.* t. II-2, pp. 47-51, 64-82, 114-123, 127-129, 136-157; es particularmente interesante la posición de K. Barth frente a san Agustín, santo Tomás y Calvino.

51. Sobre el aspecto eclesiológico de la elección, *cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II-2, pp. 215-336; sobre su aspecto individual, *cf.* t. II-2, pp. 336-563.

52. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. II-2, p. 110.

«Jesucristo es el Dios que elige» [53] (en comunión con el Padre y el Espíritu Santo): elige desde la Eternidad ser obediente al Padre, consagrarse en persona y hacerse hombre, para que la alianza con el hombre se haga realidad. Y de otro lado: «Jesucristo es el Hombre elegido»: [54] elegido, se convierte en el Hombre Jesús de Nazareth, y, en su vida y muerte y resurrección, en su aniquilación y en su exaltación, es el cumplimiento de la alianza divina con todos los hombres. Así, pues, todos los hombres son elegidos en este único Hombre. «En Él» (*Ef* 1, 4): lo que significa no sólo como Él, sino en su Persona, por su voluntad, por su elección; se trata para cada hombre de «una participación en la Gracia de Aquel que le elige: participación en su naturaleza creada (que es ya Gracia) y en su Filiación (que es Gracia en el sentido eminente del vocablo)». [55]

Pero elección de Dios es desde la Eternidad entrega de Dios para el hombre, que desde la Eternidad es pecador ante sus ojos; entrega de Sí mismo para este hombre, creado bueno por Él, pero caído de su dignidad. Y así la predestinación eterna y divina es una doble predestinación, una *praedestinatio gemina.* [56] El mismo Jesucristo es tanto el elegido como el reprobado: «Dios quiere perder para que el hombre gane... En la elección de Jesucristo, que es la voluntad eterna de Dios, Dios ha destinado al hombre la *elección,* la felicidad y la vida, reservándose para sí... la *reprobación,* la condenación y la muerte». [57]

Así, la elección gratuita, en su aspecto negativo, significa *reprobación;* pero no para el hombre, el cual —a pesar de haber sido creado bueno por Dios— pecó y hubiera merecido la reprobación; pero Dios mismo asumió, en su Hijo, la reprobación sobre sí; Él, que no tiene pecado, asumió los pecados sobre sí, y también su castigo, condenación, muerte e infierno; todo esto lo eligió Dios para sí mismo en la vida y en la muerte en el Gólgota. Cristo solo está en el sitio donde debieran estar todos los hombres; padece por todos. Él es el único reprobado por el Padre, para que todos nosotros seamos en Él los elegidos del Padre. Pues lo primero y principal, el sentido y fin de la predestinación, de la elección de Gracia en su aspecto positivo, manifiesta y realizada en la Resurrección y en la Ascensión de Cristo a los cielos, es la *elección.* Dios elige para sí la condenación, la muerte

53. *Ibid.*, t. II-2, p. 111.
54. *Ibid.*, t. II-2, p. 124.
55. *Ibid.*, t. II-2, p. 130.
56. *Ibid.*, t. II-2, p. 176; *cf.* pp. 176-191.
57. *Ibid.*, t. II-2, p. 177.

y el infierno, para elegir para el hombre la efusión de su gloria, la felicidad y la vida eterna.

Pero ¿no está así la eterna voluntad de Dios dividida, no es un sí y un no? En la elección, la eterna voluntad de Dios —aunque doble— es única, pues, de todas formas, el no de la reprobación está subordinado al sí de la elección. Para los hombres no hay predestinación a la muerte y a la perdición, que sólo Dios ha asumido sobre sí en su Hijo. Sólo por una maliciosa ignorancia de la situación puede un hombre colocarse allí donde se halla Cristo, único y aislado, por todos. Y, sin embargo, un tal hombre —a pesar y dentro de este testimonio mendaz de la reprobación del hombre— estaría también allí al servicio de Cristo. En su testimonio mendaz reproduciría y representaría la muerte del único réprobo, Jesucristo. Pero la única verdad es y continúa siendo la elección de *todos* los hombres reprobados en Jesucristo, el cual es el elegido precisamente por ser el reprobado; la elección para el Reino de Dios, para la felicidad y la vida eterna. Aquí halla su fundamento la justificación del hombre.

«Desde el principio, el eterno decreto de Dios fue el decreto del Dios justo y misericordioso, es decir, del Dios *misericordioso* en su justicia y *justo* en su misericordia. Fue justo este decreto porque Dios quiso tomarse el mal en serio, juzgarlo y condenarlo, reprobando, condenando y entregando a la muerte a su autor. Pero fue misericordioso porque encerró en su propio corazón a este autor del mal, decidiendo que la reprobación, la condena y la muerte del culpable se convirtieran en su propia reprobación, condena y muerte. En esta decisión del Dios justo y misericordioso halla su fundamento la justificación del pecador cumplida en Jesucristo: el perdón de sus pecados.» [58]

La justificación del pecador es, pues, posible y real en el tiempo, porque Dios, desde toda la eternidad, ha elegido para sí mismo la condenación en su Hijo; para los pecadores, el perdón.

De esta manera, de antemano e indiscutiblemente, la justificación se fundamenta para Barth en la *Gracia* de Dios, y en la Gracia de Dios en sentido eminente, no sólo en la de ser criatura suya, sino en la de ser hijo,[59] en su soberanía y en la iniciativa de su particular complacencia. La doctrina de la elección debe dar testimonio de la Gracia «como el punto de partida de toda reflexión y de toda enunciación ulteriores, que más adelante no puede ser descuidado en

58. *Ibid.*, t. II-2, pp. 182 s.
59. *Cf. Ibid.*, t. II-2, p. 130.

ninguna proposición, que, en la medida de lo posible, en toda proposición debe ser puesto de relieve».[60]

¿Pero, entonces, no queda anulada la criatura? Por el contrario: dentro de la Teonomía y del dominio de Dios de esta elección graciosa original, cobran también plena realidad la autonomía, la personalidad y la *mismidad* de la criatura. También esta autonomía se asienta sólidamente sobre la eterna elección graciosa de Dios.

«Dios elige al hombre para llamarle a que *también* Él le elija, a que le rece, haciéndole donación de sí mismo, y a que en el acto de esta elección y de esta oración exista en la libertad delante de Él. Representando *in nuce* la realidad diferente de Dios, pero ligada a Él en la paz y la alegría, el hombre es el sentido de toda la Creación. Se le permite y se le manda gozar, en su propio dominio, de una autonomía verdadera y real.» [61]

La justificación, como acontecimiento temporal, no debe ser nunca disociada de la Eternidad. ¿Quiere esto decir que la elección divina y, de consiguiente, la justificación, sea un resultado en cierta manera rígido y fijado ya desde toda la eternidad? En modo alguno. La elección gratuita es una acción del Dios realmente inmutable, pero, sin embargo, infinitamente vivo. Es eterno y es, al mismo tiempo, el acontecimiento más vivo.[62] Se opera eternamente en el tiempo, y se opera también precisamente en el hecho de la justificación del hombre. Y es también en la justificación donde el secreto de la eterna elección se hace presente y manifiesto en el tiempo.

Dios conserva, pues, en este acontecer de la elección, su plena libertad (*cf Rom* 9-11). «Hay que contar con decisiones siempre nuevas de su parte en la prosecución de su designio eterno en el tiempo. Por lo tanto —y la cosa nos es presentada ya así en la Biblia—, no existe elección divina a la cual no pudiera seguir una reprobación, ni reprobación a la cual no pueda suceder una elección.» [63] Se trata de la elección del Dios vivo, que es libre de amar estando enojado y de enojarse amando, de matar a los vivos y de dar vida a los muertos, que puede arrepentirse y cesar de arrepentirse».[64]

Así ve Barth la justificación del hombre: a partir de la eternidad de Dios. La eterna decisión original de Dios en favor de los hombres, la elección gratuita de Jesucristo, y en Él de todos los hombres, se

60. *Ibid.*, t. II-2, p. 100; *cf.* pp. 8 ss., 98 ss., 108-110, 126-129, etc.
61. *Ibid.*, t. II-2, p. 198; *cf.* pp. 192-197.
62. *Cf. Ibid.*, t. II-2, pp. 198-214.
63. *Ibid.*, t. II-2, p. 205.
64. *Ibid.*, t. II-2, p. 205.

hacen eficaces en el tiempo, por medio del juicio y la sentencia de Dios, en la cruz y en la Resurrección de Cristo. Aquí, en la reprobación y en la elección del Hombre-Dios, se opera la justificación del pecador. Sobre este acontecimiento central se instala toda la historia humana: toda la historia humana es la historia de la alianza de Dios con los hombres.

5. *La alianza, condición de la justificación*

Lo hemos visto: el origen eterno de la justificación es la elección gratuita de Dios en Jesucristo. Esta elección gratuita no es más que la eterna *alianza* de Dios con el hombre. En Jesucristo, antes y por encima de todos los tiempos, Dios se elige a sí mismo como Dios de alianza y, por este mismo motivo, elige al hombre como su aliado. Sin embargo, esta alianza no queda oculta en la eternidad, sino que se revela en el tiempo. La eterna alianza de Dios con el hombre se establece y cumple en el tiempo.

Fuera de esta alianza, ¿cómo podría tenerse la garantía de que la justificación (y la reconciliación en general; la justificación no es más que un aspecto de la reconciliación) es algo más que un acontecimiento accidental, de una importancia puramente relativa, que sólo afecta a una cierta categoría de hombres? La eterna alianza de Dios, establecida en el tiempo, hace de la justificación un acontecimiento incondicional, eternamente valedero y cuyo imperativo es universal. A no dudar, la justificación es una reacción contra el pecado del hombre, un «no obstante» y un «a pesar» a dicho contratiempo. Pero la justificación en la reconciliación es «todo lo contrario a la ciega paradoja de un acto arbitrario de la Divina Omnipotencia»,[65] es más bien «la afirmación y la realización, acabada por el mismo Dios, de su alianza con el hombre»,[66] la atestación divina de su eterna y original voluntad de alianza.

«En Jesucristo, no estamos solamente en presencia del artesano de nuestra justificación y santificación, en nuestra condición de pecadores, en presencia del que nos ha salvado de la muerte, de Aquel que es la cabeza y el Señor de su Iglesia. Por ser el ejecutor de la obra de Dios en medio del mundo, que sin Él estaba perdido, nació Él en el tiempo, en su tiempo. Pero la fuerza de su obra de salvación como Reconciliador arraiga y se fundamenta en el hecho de ser —y supera al mismo tiempo este estado—

65. *Ibid.*, t. IV-1, p. 11.
66. *Ibid.*, t. IV-1, p. 33.

el "Primogénito de toda criatura" (*Col* 1, 15), la primera y eterna Palabra de Dios mantenida y cumplida en el tiempo.» [67]

Nada de cuanto Dios ha hecho en el tiempo queda, para Barth, fuera de esta alianza. Se insiste mucho en el hecho de que, ya en la primera obra de Dios, en la *Creación*, se trata de la misma alianza de gracia que se confirma nueva y definitivamente más adelante en la justificación del pecador.

Aunque no sea la misma alianza, la creación es ya una manifestación, una revelación y una actualización de la eterna voluntad de alianza. Es una obra del Dios trinitario y se realiza en el Hombre-Dios Jesucristo, que es desde toda la eternidad.[68]

«Que Jesucristo sea precisamente el contenido y la forma de la primera y eterna Palabra de Dios quiere decir y significa lo siguiente: en el comienzo de todas las cosas, del ser de todos los hombres y del mundo entero, se halla, en la voluntad divina, incluso antes de la creación a la que da sentido y base, la alianza de Dios con el hombre.» [69] Hay que determinar exactamente la relación Creación-Alianza.

La creación tiende hacia la historia, y hacia *la* única historia, a «la historia de la salvación..., la historia propiamente dicha, en la cual se encierra toda otra historia», «la historia de la alianza establecida por Dios, de la alianza de gracia entre Él y el hombre».[70]

La Creación es el comienzo de esta historia de la alianza. No es ni la alianza misma, ni tampoco la causa de la alianza —no hay aquí ninguna evolución inmanente—, pero es camino y medio para la alianza; «*la Creación es el fundamento externo, y solamente externo, de la Alianza*» (el fundamento interno es el libre amor de Dios);[71] es su posibilidad técnica, la preparación y el decorado del espacio del sujeto de la alianza; pues esta alianza necesita de la existencia de los hombres y del mundo; el amor supone existencia y ser del amado. Todo esto lo explica Barth por medio de una larga exegesis del primer relato de la Creación.[72]

Pero la unidad no puede disolverse en la diversidad: es verdad que la creación tiene la primacía histórica, pero la alianza tiene la primacía real; es verdad que la Creación es la condición formal de la alianza, pero la alianza es la condición material de la Creación; es verdad que la creación es el fundamento externo de la alianza, pero «*la alianza es el fundamento*

67. *Ibid.*, t. IV-1, p. 50.
68. Sobre la creación como obra de la Trinidad, *cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. III-1, pp. 48-65; particularmente el argumento escriturístico, pp. 54-59; *cf.* también pp. 415 ss.; sobre Dios, el Padre, como Creador, *cf.* t. I-1, pp. 404-419.
69. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, p. 56; *cf.* t. III-1, pp. 77-82.
70. *Ibid.*, t. III-1, p. 63.
71. *Ibid.*, t. III-1, p. 107.
72. *Ibid.*, t. III-1, pp. 107-285.

interno de la Creación» (su fundamento exterior es la Omnipotencia y Sabiduría de Dios): [73] «Al crear el mundo y el hombre, Dios no ha creado... cualquier marco, sino el apropiado al establecimiento y al desarrollo de la alianza, y no ha creado cualquier sujeto, sino el que en esta historia puede ser compañero de Dios. Que la alianza sea el objeto de la Creación no es algo que solamente más tarde venga a añadirse a la realidad creada...; esto caracteriza, por el contrario, ya la creación como tal y, por lo tanto, la naturaleza y la existencia de la criatura. Fue la alianza la que, aunque no concluida todavía y no habiendo comenzado aún su historia, hizo necesario y determinó de antemano la Creación, porque era su objeto; también ella determinó y delimitó a la criatura.» [74] Barth nos muestra, en virtud del segundo relato de la Creación,[75] que ésta no sólo promete, manifiesta y vaticina la alianza, sino que la prefigura —sin identificarse con ella— en la medida en que constituye su anticipación: ella misma es ya un signo de la alianza, un verdadero sacramento.

Así, ya en la Creación, el hombre está situado enteramente en la *Gracia de Dios,* y esto *de una manera eminente;* es decir, podemos y debemos distinguir una doble gratuidad, pero su unidad efectiva no puede ser nunca desbaratada. Las dos son Gracia: la Creación y la Alianza. Pero la gracia de la Creación no es simplemente la Gracia de la alianza, pues la Gracia de la alianza abraza de antemano la Gracia de la Creación.

«"¡Quiero ser vuestro Dios!", tal es el original *desasirse* de Dios de toda neutralidad, su desasirse de su Ser y de su actuar, que estaban ya llenos de Gracia, para enfrentarse al hombre como Creador y como Señor. Es esto *más* que la Creación, *más* que la conservación, el mantenimiento y el señorío sobre su criatura: se trata, precisamente, de la alianza de Dios y el hombre...» [76]

«"Dios con nosotros" significa, en la perspectiva del mensaje cristiano: Dios con el hombre, el cual, al haber sido creado como hombre por Dios, mantenido y gobernado por Él, ha sido destinado y *predestinado* a la Salvación. No como si la pretensión a la Salvación formara parte de su ser creado, no como si el hombre tuviera un derecho particular a reivindicarlos. No tiene Dios ninguna obligación de hacernos participar de su ser divino. Nos podría bastar con aquella gracia general del ser, en sí ya bastante grande. Pero donde no hay ninguna obligación de Dios y ningún derecho del hombre, son tanto más prodigiosas la voluntad, el plan y la promesa divinas. Esta promesa supera su voluntad y su obra creadoras; mucho más: precede al mismo Creador. Debe ser distinguida de Él, distinguiéndola precisamente como un *primer momento* que le *precede.* Es la determinación de la Salvación para el hombre y del hombre para la Salvación. Voluntad original y fundamental de Dios, significado y fundamento de su voluntad creadora. Por consiguiente, Dios no quiere (y crea

73. *Ibid.*, t. III-1, p. 261.
74. *Ibid.*, t. III-1, p. 262.
75. *Ibid.*, t. III-1, pp. 263-377.
76. *Ibid.*, t. IV-1, p. 39; cf. p. 41.

primero) el ser del mundo y el ser del hombre, para destinar, luego y además, el hombre a la salvación, sino que con el objeto de que exista una criatura diferente de Él, creada para la salvación, destinada a la plenitud del ser y a una participación de su propio ser, por haber decidido, en la libertad de su amor, ejercer una gracia de salvación —y para dar un objeto a su gracia salvífica y a sí mismo un compañero susceptible de recibirla, *por estas razones,* ante todo en *esta* perspectiva y con *esta* intención, Dios crea, sostiene y rige al hombre.» [77]

Fundamentada en la creación, la alianza graciosa de Dios con el hombre cobra carácter *universal.* Se encuentra en el Antiguo Testamento (alianza de Noé, visión de Isaías, profecías de Jeremías, figuras particulares del mundo pagano, etc.),[78] se manifiesta alta y claramente en Jesucristo, el cual revela «que esta alianza de Israel ha sido pactada precisamente para toda la humanidad y que se halla en vigor».[79]

El acto creador de Dios en Jesucristo es, pues, un puro beneficio (Barth lo afirma contra Marción y Schopenhauer);[80] pues es realización y justificación de su criatura:

«*Realización*»:[81] la criatura, en Jesucristo, puede *ser* y, por consiguiente, *es.* (No es una mera apariencia, no es sólo una ilusión, un sueño, sino que es real y libre. Pero esto se sabe y manifiesta solamente por la revelación que de sí mismo hace el Dios de Gracia en la buena nueva de Jesucristo (Barth lo afirma contra Descartes).[82]

«*Justificación*»:[83] la existencia de la criatura no es una existencia pura y simple, neutra e indiferente; es justa, es buena, es incluso perfecta. Esto lo sabemos por la autorevelación de Dios en Jesucristo (se dirige esto contra Leibniz, Wolff, Lesser, Brocker, Kyburtz).[84] «Comprender el mundo creado en función del ser de Dios, cuya misericordia ha manifestado Jesucristo, es decir, en función de la decisión asumida por Dios en Jesucristo desde toda la eternidad para cumplirla en el tiempo, de participar en el ser de la criatura, dicho con otras palabras: concebirlo como el teatro, el instrumento y el objeto de esta acción viva, de este combate donde Dios triunfa de la imperfección de la criatura, es indudablemente discernir la *justi-*

77. *Ibid.*, t. IV-1, p. 8; cf. t. III-2, pp. 419 ss. Sobre el carácter gratuito de la **Creación, *cf.*,** además, t. III-1, pp. 41-44. 46-48. 67, 268-271; sobre la creación del hombre **en particular, cf. t. III-2,** pp. 170-176, 385-389.

78. *Cf. Ibid.*, t. IV-1, pp. 26-35.
79. *Ibid.*, t. IV-1, p. 35.
80. *Cf. Ibid.*, t. III-1, pp. 382-389.
81. *Ibid.*, t. III-1, pp. 395-418.
82. *Ibid.*, t. III-1, pp. 401-415.
83. *Ibid.*, t. III-1, pp. 418-476.
84. *Ibid.*, t. III-1, pp. 446-476.

EX LIBRIS
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

ficación y, por consiguiente, la *perfección* de la creación. Se reconoce entonces porque es el mundo *mejor* de los posibles.[85]

El hombre, pues, había sido creado bueno, había sido justificado por la creación de Dios. No tenía necesidad de una justificación particular, redentora, reconciliadora. Estaba en alianza con el Dios gracioso para Él, y predestinado a la Salvación. Pero el hombre se hizo indigno de la salvación. En la locura del pecado, rompió la alianza. Y si, a pesar de todo, es justificado —precisamente como pecador—, lo es en cuanto Dios ha mantenido su alianza también en el pecado del hombre.

Para la posición actual de Barth sobre la «teología dialéctica» es importante referirse a los siguientes pasajes de su *Kirchliche Dogmatik:*

Sobre la *realidad en sí de la criatura:* en la Creación como tal[86] (particularmente importante: el hombre como imagen de Dios, es decir, como un verdadero *vis-à-vis* de Dios[87]); en la *conservatio;*[88] en el *concursus;*[89] en la *gubernatio;*[90] en la Providencia en general.[91]

Sobre la *libertad* del hombre: en la creación como tal;[92] en el *concursus;*[93] en la *gubernatio.*[94]

6. *La justificación en la reconciliación. El cumplimiento de la alianza rota*

Volvamos ahora con Barth a la misma justificación, cuya condición es la alianza. La justificación (y en general la reconciliación) debe ser considerada como el *cumplimiento* de la alianza.

«Él [el cumplimiento] consiste en que Dios ejecuta su eterna voluntad respecto al hombre, que hace auténtica y real la alianza en medio de la historia humana. Descansa en el anuncio histórico (atestiguado en el Antiguo Testamento) y en la existencia histórica (atestiguada en el Nuevo Testamento) del Mediador, es decir, de su Eterna Palabra, y, por lo tanto, de Él mismo en su identidad histórica con el Hombre Jesús de Nazareth, en la venida de su Reino sobre la tierra...»[95]

85. *Ibid.*, t. III-1, p. 441; *cf.* también t. III-4, p. 43; sobre la doctrina de la justificación como principio de interpretación de la doctrina de la creación, *cf.* t. III-1, páginas 31 ss.
86. *Ibid.*, t. I-1, p. 96; t. III-1, pp. 26 ss., 244 ss., 379.
87. *Ibid.*, t. III-1, pp. 205-233.
88. *Ibid.*, t. III-3, pp. 81-83, 97-99.
89. *Ibid.*, t. III-3, pp. 51-54, 164-171.
90. *Ibid.*, t. III-3, pp. 187 ss., 213-215.
91. *Ibid.*, t. III-3, pp. 271-326.
92. *Ibid.*, t. III-1, pp. 299-304, 333-335, 341; t. III-2, pp. 229-236, 321 ss., 332 ss.
93. *Ibid.*, t. III-3, pp. 104 ss., 147 ss., 165-171.
94. *Ibid.*, t. III-3, pp. 310, 320, 323.
95. *Ibid.*, t. IV-1, p. 71.

¿Pero existe así una evolución orgánica? Sí, si no se tratara del cumplimiento de la alianza *rota*. Pero se trata de vencer un radical rompimiento, una enemistad mortal. El aliado ha caído en la miseria. Desde el comienzo, la historia de la alianza es una historia del rompimiento de la alianza. y, de este modo, no basta cualquier cumplimiento, sino que se hace menester una reconciliación. No basta una justificación cualquiera (como, por ejemplo, la de la creación), sino que se hace necesaria la justificación del pecador. La justificación en la reconciliación es una reacción contra el pecado, un «no obstante». Pero queda en pie que la justificación en la reconciliación da *cima* a la alianza. Precisamente como reacción contra el pecado es más que reacción: es continuación y confirmación de la acción original. Es «la confirmación y el cumplimiento del establecimiento de la alianza entre Dios y el hombre, realizada ya por Él en la Creación».[96]

Pero compréndase bien: si Barth dice que la justificación en la reconciliación es una confirmación de la alianza, si dice que es precisamente en el pecado donde triunfa la gracia, no lo hace para minimizar o suavizar la pavorosa voluntad propia del hombre.

«Que el *pecado* que se afirma sea pecado, es decir, *imperdonable* como oposición del hombre al Dios aliado con él y *aniquilador* como contradicción interna del hombre aliado con Dios, esto es posible porque la Gracia se afirma precisamente más en este momento, porque la Gracia no es ni disuelta, ni reducida, ni debilitada. Esto debe más bien ser englobado en la glorificación de la Gracia de Dios.» [98]

Todo el abismo de nuestro crimen y de nuestra miseria, así como el peso y la fuerza de la voluntad salvífica de Dios, se manifiestan en el hecho de que, para cumplir esta alianza en la justificación reconciliadora, el mismo Dios se haya hecho carne.

Justificación en la reconciliación y reconciliación en la justificación; y, sin embargo, la reconciliación no es simplemente justificación. Para Barth, el acontecimiento que todo lo abraza y que abarca incluso la justificación es la Reconciliación, la obra central de Dios entre la creación y la consumación. Aunque dotada de una importancia vital, la justificación es sólo *un aspecto* de la reconciliación. Barth ha dispuesto de una manera sistemática y grandiosa todo el gran complejo de la Reconciliación. ¿Cómo va a insertarse la doctrina de la justificación en el conjunto de la doctrina de la Reconciliación?

96. *Ibid.*, t. IV-1, p. 37; *cf.* pp. 71-75.
97. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 75-83.
98. *Ibid.*, t. IV-1, p. 74.

Ante todo, una previa *observación metodológica:* en su doctrina de la Reconciliación, Barth se esfuerza en condensar un análisis demasiado detallado en una síntesis reorganizada y uniforme. Por razones en las cuales no podemos entrar aquí —ya se trate sobre todo de la manera diferente de ver la Sagrada Escritura y la Tradición más antigua, ya de los grandes peligros de la abstracción—, Barth rechaza:

1) una separación de Cristología, por un lado, y Soteriología y Eclesiología, por otro;[99]

2) una separación entre la doctrina de la Persona de Cristo y la doctrina de la obra de Cristo;[100]

3) una división entre la doctrina de las naturalezas de Cristo y la doctrina de los estados de Cristo;[101]

4) una doctrina autónoma del pecado —situada fuera de la doctrina de la reconciliación en el espacio vacío entre la doctrina de la creación y la doctrina de la reconciliación;[102]

5) una exposición previa del hombre cristiano individual antes de hablar de la Cristiandad (Comunidad, Eclesiología).[103]

Empecemos con un *bosquejo sucinto y esquemático* de la doctrina de la reconciliación, que completa el plan del capítulo 3:[104] en la doctrina de la reconciliación se afirma la existencia de un centro en el cual Dios y el hombre son reunidos, son reconciliados. Este centro es Jesucristo, el único mediador entre Dios y el hombre. «Él es la reconciliación en cuanto es cumplimiento de la alianza».[105] De Él se trata, pues, en la doctrina de la Reconciliación. Él es el sujeto que actúa, comienzo, medio y fin. Fundamento, núcleo y llave de la doctrina de la Reconciliación, tal es la *Cristología* en sentido (A). Todo lo demás es también Cristología; es su desarrollo, un desarrollo auténtico y necesario. Se desenvuelve en tres grandes etapas: de Cristo a su antípoda, el pecado. *Doctrina del pecado* (B); luego, la ejecución «objetiva» de la Reconciliación: *Soteriología* (C), y, finalmente, la apropiación «subjetiva» de la Reconciliación: la *doctrina de las obras del Espíritu Santo* (D), primeramente en la Comunidad (Eclesiología) y, a través de ella, en cada cristiano en particular.

Cristología, doctrina del pecado, Soteriología y doctrina de las obras del Espíritu Santo, tales son —podría decirse— los cuatro estratos horizontales que componen la doctrina de la Reconciliación. Pero ninguno de

99. Cf. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 135-137.
100. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 138-240.
101. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 145-149.
102. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 152-156.
103. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 164-166.
104. Cf. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 65-170.
105. *Ibid.*, t. IV-1, p. 134.

estos estratos puede ser independizado, se engranan unos con otros y se encuentran todos en su centro, en la Cristología.

Pero la estructura vertical se expresa en tres perspectivas, en tres formas de la doctrina de la Reconciliación que ordenan los cuatro estratos horizontales; y estas tres perspectivas resultan de la Cristología: Cristo es verdadero Dios, Cristo es verdadero hombre, Cristo es, en su unidad, el Hombre-Dios. Y así resulta, para el conjunto de la doctrina de la Reconciliación, la sistemática siguiente:

A) Las tres perspectivas forman la Cristología en sentido estricto. Muestran que:

Jesucristo es el verdadero *Dios*, a saber, el Dios que se humilla a sí mismo y es, por tanto, reconciliador: el Señor como Siervo, el Sumo Sacerdote *(munus sacerdotale)*;

Jesucristo es el verdadero *Hombre*, es decir, el hombre exaltado por Dios y así reconciliado: el Siervo como Señor, el Rey *(munus regale)*;

Jesucristo es, en la unidad de dos, *Hombre Dios*, a saber, el que garantiza y da testimonio de nuestra reconciliación: el Profeta *(munus propheticum)*;

B) La Cristología se desarrolla negativamente en la doctrina del pecado:

Contra Jesucristo, el Señor que se hace Siervo, peca el hombre en el *orgullo*;

Contra Jesucristo, el Siervo que es Señor, peca el hombre en la *indolencia*;

Contra Jesucristo, el testigo y garante de la reconciliación, peca el hombre en la *mentira*.

C) Contra el pecado se cumple la Reconciliación en Jesucristo:

Al orgullo del hombre responde el juicio de Dios: esto acontece en la *justificación* del hombre;

A la indolencia del hombre responde la orden de Dios; esto acontece en la *santificación* del hombre;

A la mentira del hombre responde la promesa de Dios; esto acontece en la *vocación* del hombre.

D) La reconciliación es asimilada y realizada por la obra del Espíritu Santo: *primeramente en la Comunidad:* por el Espíritu Santo, como poder que suscita la palabra pronunciada por el Señor que se ha hecho Siervo y el juicio divino que justifica al hombre, se realiza la *integración* de la Comunidad.

Por el Espíritu Santo, como fuerza que anima la palabra pronunciada por el Siervo que se hace Señor y la orden divina que santifica al hombre, se realiza la *edificación* de la Comunidad.

Por el Espíritu Santo, como poder que ilumina la Palabra que es, en cuanto Hombre Dios, garante de la Reconciliación y la Promesa que llama al hombre, se opera la *misión* de la Comunidad.

A continuación, en cada cristiano en particular:

Por la justificación, el Espíritu Santo le despierta a la *fe*.

Por la santificación, el Espíritu Santo le hace vivir en el *amor*.

Por su llamada, el Espíritu Santo le da la luz de la *esperanza*.

De acuerdo con este esquema de Barth, la *doctrina de la Justificación* se coloca en la *primera perspectiva:* es el cumplimiento de la Reconciliación en su primera forma. Se fundamenta en el hecho central de que Jesucristo es el verdadero Dios, que ha revelado su divinidad precisamente en su humillación, y su soberanía precisamente en su servicio, y que, por medio de su humillación, reconcilió con Él al hombre orgulloso que, queriendo enaltecerse, habíase hundido en el abismo. Y así ha juzgado al hombre orgulloso, haciéndose él, que es juez, juzgar en lugar del hombre y condenar a muerte, y así fue el hombre absuelto y salvado, así fue justificado. Por el poder de despertamiento que tiene el Espíritu Santo, congrega así Jesucristo a su Cuerpo, es decir, a su Iglesia, y llama al Hombre a la fe en Él.

Sin duda este esquema es ya un problema en sí mismo. Barth concede, naturalmente, que la doctrina de la Reconciliación pueda ser tratada igualmente siguiendo otro esquema. Pretende solamente que su propio esquema —en toda relatividad— es un esquema razonable. Tendremos que examinarlo en relación con la doctrina de la justificación (especialmente en cuanto a la separación entre justificación y santificación, fe y caridad). Pero antes hemos de llenar y comprender este esquema. Será el objeto de los capítulos que tratarán del cumplimiento de la justificación.

Al tratar estos capítulos para la doctrina de la justificación tendremos que explicar sobre todo la primera forma de la doctrina de la reconciliación, pero teniendo al mismo tiempo constantemente ante los ojos la segunda forma, que insinuaremos (así como la tercera) brevemente, a título de complemento. Pero antes de proseguir la difícil marcha ha llegado el momento oportuno para un corto descanso.

7. *Mirada hacia atrás y avizoramiento*

Miremos atrás: lo que uno piensa, pronto se dice; lo decisivo es cómo se piensa. Lo decíamos al comienzo. Se trata de intenciones profundas. ¿Hemos colocado oportunamente los acentos? Hemos de examinar a fondo —y nosotros nos acordamos ahora del *Denken von oben,* del pensar a partir de lo concretísimo— lo que Barth tiene sobre todo en el pensamiento: no cualquier proceso o la persistencia de un estado en el hombre, sino la *supremacía* soberana, que no es, sin embargo, autoritaria, *de Dios.* Ésta es la exigencia de Barth, en cada página de su doctrina de la Reconciliación, expresa o tácita. Todo el acontecimiento de la Reconciliación como el cumplimiento

de la alianza es, como ésta misma, el *acto* libre y soberano *de la gracia de Dios*. La tríade cristiana alianza-pecado-reconciliación no debe ser interpretada hegelianamente.

«Todas las relaciones hacia adelante y hacia atrás no cambian nada aquí en el hecho de que Dios, Sujeto libre por excelencia, cumple aquí un acto plenamente *nuevo*. A ninguno que le reconozca precisa y realmente en este acto se le antojará la idea de que estas relaciones aten y obliguen a Dios a cumplir este acto. Obra para afirmar y defender su honor, pero nada ni nadie, a excepción de Él mismo, podía determinarle a poner su *honor* precisamente en este acto. Obra con vistas a aquel *objeto* que quiere proponer a los hombres, pero no existe aquí, a la verdad, ninguna necesidad que pudiera forzarle a obrar de esta manera. Obra como Creador con su *criatura;* pero el pecado es el auto-abandono de su criatura en la nada. Dios podía dejar al hombre caer y fracasar, ya que éste así lo quería. Tenía y tiene bastantes criaturas que no le harían echar de menos la presencia del hombre. Obra en la *fidelidad* de *Señor de la alianza;* pero no hubiera sido infiel a sí mismo, de haber considerado como disuelta definitivamente la alianza que había roto el hombre. *Amaba* al género humano; pero no tenía obligación de seguir amando al género humano en pecado. Solamente podemos constatar que Él ha obrado así y que su decisión y su acto hacen caducas todas las preguntas que se reducen a lo siguiente: ¿No habría podido Dios obrar de otra manera?» [106]

Barth quiere considerar las relaciones, constancia y eternidad de Dios, su elección eterna, su eterna alianza, su eterna felicidad; en Dios no hay azar. Pero precisamente esta constancia misma de la elección divina, Barth quiere considerarla y estimarla clara y únicamente como la Gracia más libre de Dios, como su acto triunfal de Soberanía: su elección es elección de gracia, su alianza es alianza de gracia, pero también la reconciliación es irreduciblemente nuevo y soberano acto de Gracia. «La reconciliación es el acto mediante el cual Dios *franquea la frontera* que le separa del hombre; acto de los más legítimos, pero también de los más inconcebibles: o solamente concebible a causa del hecho mismo de su acto de poder y de amor.» [107] En ningún momento debe perderse de vista que Dios se halla delante no sólo de su criatura, sino de su criatura pecadora.

Y esta Gracia no ha sido solamente gracia de Dios —para Barth, la Gracia no es sólo una reminiscencia histórica con simbolismo permanente, sino la supremacía de Dios ayer, hoy y en la eternidad: *la gracia es y continúa siendo íntegramente su Gracia*. Siempre con-

106. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 83 s.
107. *Ibid.*, t. IV-1, p. 86.

tinúa siendo indivisiblemente su justicia, su santidad, su verdad nueva y extranjera sin cesar para el hombre. Cada mañana, la Gracia debe ser su don libre, nuevo y extranjero, que exige del hombre que se contente con ella, sin pensar en lo que él, por su parte, podría presentar a Dios.

Aquí entabla Barth una de sus dos grandes polémicas del volumen IV-I —si se prescinde de la Eclesiología— contra la doctrina católica:[108] «Precisamente la negación de la unidad de la Gracia, que es el acto de soberanía por el cual Dios se vuelve al hombre en una novedad, en una originalidad y espontaneidad continuas y absolutas; precisamente la negación de su unidad, que procede del hecho de ser su Gracia en Jesucristo; precisamente su manifestación en la cual se reconoce por cierto en primer lugar como gracia *suya*, pero acto seguido —y en este punto se pone todo el acento— como gracia *nuestra*, que es causada y es hecha posible solamente por su gracia, he aquí justamente el centro y el eje de la doctrina romana de la Gracia, de la cual, por dichas razones, debemos apartarnos total e inmediatamente aquí (*cf.*, para lo que sigue, el resumen en B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. II [1929], § 113).»[109]

Esta «referencia a Bartmann para lo que sigue» es una penetrante y despiadada crítica, disfrazada en forma de preguntas, en que Barth ataca la división de la gracia en *gratia increata-creata, externa-interna, gratia gratum faciens - gratis data, gratia actualis-habitualis, medicinalis-elevans, praeveniens-concomitans, operans-cooperans, sufficiens-efficax, gratia Dei-gratia Christi, gratia supernaturalis - gratia naturalis*.[110]

«¿Cómo puede uno atreverse a hacer pedazos de la Gracia *de Cristo* y, por consiguiente, de la de Dios? ¿Cómo iba, por ejemplo, a no ser enteramente *interior*, constituyendo el bien propio del hombre, precisamente por el hecho de ser Gracia *exterior* (como tal es atinadamente descrita como Gracia de la vida y de la muerte de Cristo, del Evangelio, etc.), y viceversa, siendo *exterior* y destinada a nosotros, cómo no iba a ser enteramente *exterior*: la Gracia de la vida y de la muerte de Cristo, la Gracia del Evangelio? Y así gracia tan *actual* —y habitual precisamente por ser *actual*. Precisamente como *gratia praeveniens* realmente *concomitans*, como *sufficiens* realmente *efficax*, y siempre viceversa. ¿Cómo podía ser perfecto lo que ha sido descrito en toda ocasión como *segundo* y perfecto de otro modo que por la sola fuerza de lo que es *primero*, de lo que, desmedrado e impotente, nos es siempre presentado como su pura posibilidad y preparación? ¿Cómo este *primero* no iba a tener en sí, recíprocamente, la perfección de aquel *segundo*? Si no hay más que un Dios y entre Dios y el hombre sólo un Mediador y *una* gracia, ¿con qué razón

108. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 89-94; pero *cf.* ya t. II-1, pp. 396-402.
109. *Ibid.*, t. IV-1, p. 89.
110. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 89-92.

se cae en aquellas abstracciones? Éstos son los problemas que se nos plantean y nos asaltan al enfrentarnos con aquellas últimas divisiones romano-católicas. Pero la doctrina romana de la Gracia insiste precisamente en aquellas abstracciones. Naturalmente, dice —más acusadamente en la corriente tomista, menos en la jesuita— que la Gracia, a fin de cuentas y en definitiva, es una sola. Pero no hace más que decirlo; no echa mano de ello. Lo *hace* sólo para recordarlo. No es más que una cláusula restrictiva, un medio de desviar problemas de la suerte de los que hemos planteado ahora; pero dice algo diverso, dice esta división, por lo menos en su fuero íntimo y cuando expresa lo que más le importa; lo dice como signo precursor del paréntesis en el interior del cual dice *división;* pero no suprime este paréntesis para decir por fin la *unidad.*» [111]

«Pero existe —y no hay que callarlo al final de esta polémica confesional, por tratarse de una palabra ecuménica y conciliadora— una concordia muy profunda (y que supera toda razón) entre nosotros *cristianos* evangélicos y *nuestros hermanos cristianos* católicos mal instruidos por semejante doctrina de la gracia. Es increíble que *vivan* realmente de una gracia tan espantosamente despedazada por su teología. Hay que creer más bien, con consolación, que ellos viven de la única e indivisa Gracia de Jesucristo —¡ojalá pudiéramos nosotros realizarlo mejor!» [112]

Avizorando podemos ya presentir en qué deberá concentrarse nuestro diálogo. Tendremos que responder a la *pregunta de Barth:* ¿la doctrina católica considera seriamente la Justificación como el libre acto de soberanía de Dios, se toma realmente en serio la gracia como gracia, es su afirmación de la unidad de la Gracia algo más que una simple afirmación? Lo vemos: no es un problema nuevo, fue ya el problema de los reformadores. Es la duda que Barth había también manifestado siempre con vehemencia: ¿no afirmáis a escondidas y de buena fe una autonomía vivencialmente peligrosa y acristiana de lo humano, de lo creado, de lo natural; en suma, una evacuación de la encarnación de Dios? Tal es —y la ausencia de la expresión *analogia entis* en los volúmenes IV-1 y IV-2 no debe engañarnos— el viejo problema fundamental planteado a los católicos.

Pero, sin género de duda, en sus últimas intenciones, uno comprendería mal a Barth si quisiera desembarazarse de este problema echando simplemente mano de la expresión «teología dialéctica». Es verdad, la supremacía de la Gracia era ya el objeto de la *Römerbrief* de Barth. En su tiempo fue mal comprendido: ¡como anulación del hombre! En este sentido, no se trata hoy ya de teología dialéctica. Es lo que muestra, entre otras muchas cosas, el pasaje que sigue a aquella polémica anticatólica; este pasaje apunta al polo opuesto del

111. *Ibid.*, t. IV-1, p. 92.
112. *Ibid.*, t. IV-1, p. 93.

acto de gracia soberano de Dios, es decir, al *hombre agraciado*. Sería poco honrado sospechar de estas frases, en vez de tomarlas seriamente en todo su peso.

«Así vela Dios por su honra. Y lo hace elevando al hombre al honor. Éste es su acto soberano en la reconciliación. Ésta es la Gracia de Jesucristo. Se advierte en seguida que la fórmula «Dios todo, el hombre nada», como descripción de la Gracia sería no solamente una "espantosa simplificación", sino un perfecto absurdo. *Sin* la gracia de Dios, el hombre no sería *nada* y habría caído en la nada...»

«Y precisamente el acontecimiento de la reconciliación acaecida en Jesucristo es realmente la creación y el establecimiento de un *sujeto humano nuevo* en relación con Dios, pero también, por el mismo motivo, nuevo en sí mismo».

«Verdaderamente no se puede decir, exigir y esperar demasiado y demasiadas grandes cosas del hombre cuando se ve lo que éste *es* de hecho gracias al sacrificio del Hijo de Dios, teniendo en cuenta que Dios en Cristo ha reconciliado el mundo con Sí mismo. Subrayamos: se trata de un *ser* del hombre..., lo viejo *ha* pasado, *ha* nacido lo nuevo, Dios *estaba* en Cristo cuando reconciliaba el mundo con Sí mismo, y los que creen en Él no *están* perdidos, sino que *tienen* la vida eterna.»

«Pongamos ahora realmente nuestra mirada en el *hombre*. Hablemos ahora de su *existencia* de *hombre* reconciliado con Dios en Jesucristo. Pues es éste precisamente el sentido y el alcance de la reconciliación acaecida en Jesucristo, ésta es precisamente la fuerza del divino acto soberano de la Gracia: que Dios no quiso reservarse para Sí su ser verdadero, sino que quiso confiarlo tal como es a nuestro ser humano, y precisamente para que volvamos hacia Él quiso crear el hombre nuevo.»

«Nótese: precisamente aquellos que saben ya que este nuevo ser del hombre es su ser propio..., lo han descrito y designado como el Ser que en Jesucristo encontraban como su ser propio...» [113]

Para todo católico resulta también esto evidente —lo veremos todavía más claro más adelante cuando hablaremos, por ejemplo, de la doctrina del pecado: las posiciones «dialécticas» y «reformadoras» están aquí superadas. Bien es verdad que uno no se siente aún enteramente seguro; y ya puede suponerse la *pregunta* que ahora hemos de dirigir a Karl Barth: ¿considera realmente la doctrina de Barth la reconciliación y la justificación de una manera seria como la reconciliación y la justificación del *hombre*? La gracia de Dios, ¿alcanza realmente al hombre? La afirmación de la gratificación del hombre, ¿es algo más que una simple afirmación? También aquí lo vemos: no se trata de un problema nuevo. Ésta fue siempre la pregunta de los católicos a los protestantes. Es también la duda que

113. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 94-98; *cf.* también t. III-3, p. 62; t. II-1, pp. 396-402.

debemos plantear a Barth: ¿no afirma usted, a fin de cuentas, una ausencia peligrosa y acristiana de la gracia en el hombre, una secreta negación de lo humano, de lo creado, de lo natural, y, finalmente, una evacuación de la *Encarnación* de Dios?

B) CUMPLIMIENTO DE LA JUSTIFICACIÓN

En su primera forma, la reconciliación se opera en el juicio de Dios sobre el pecador; la sentencia se cumple en la muerte en cruz de Jesucristo y se manifiesta en la Resurrección de Cristo; en este acontecimiento se realiza la justificación del hombre.

Es muy fácil entender torcidamente desde los comienzos esta proposición y con ella toda la doctrina de la justificación de Barth. Si uno, sin haber rastreado primero, de una manera vital y desde dentro, el concepto de la justificación de Barth, tomara una de las habituales definiciones católicas de la justificación y la yuxtapusiera o la opusiera simplemente al concepto de la justificación barthiano, podría sin dificultad comprobar el contraste y descartar sin esfuerzo eventuales herejías, como imputación, extrincesismo, juridicismo y forensismo. Pero entonces habría cerrado su corazón —*optima fide*— a lo que vamos a decir en seguida y habría olvidado lo que en el primer capítulo decíamos sobre «la otra lengua».

No es que Barth tuviera de antemano razón. No es un Padre de la Iglesia. Pero lo necesario es: tratar primero de introducirse en el concepto de la justificación de Barth. ¿Cuál es su tonalidad particular? ¿Por qué emplea precisamente colores estridentes? ¿Falta absolutamente tal o tal elemento, o se halla en la oscuridad, eclipsado por la luz clara de los demás...? En lo que sigue hemos de preguntarnos siempre sin cesar: ¿Qué es lo que Barth quiere poner a la luz doquiera y siempre? ¿No es la graciosa soberanía de Dios? ¿No es esto quizá lo que pretende en su concepto de la justificación? ¿No quiere también aquí destacar la sola cosa importante, el *soli Deo gloria*, aun con cierto detrimento de otros elementos? ¿Niega con esto prácticamente el *propter nos homines*? Cuando hayamos examinado así con buena voluntad el concepto barthiano de la justificación, tendremos una base de comparación con el concepto católico de la justificación: ¿Dónde están las diferencias? El concepto

católico de la justificación ¿dice otra cosa o dice lo mismo de otra manera? «Ha sido la «otra manera» autorizada, pesada suficientemente, determinada polémica o históricamente? Estas preguntas suponen que uno ha mirado antes seriamente el espejo que se le presenta.

En cuanto al método, el capítulo 6 nos ha mostrado que en el esquema barthiano la justificación es el cumplimiento de la reconciliación en su primera forma, pero que, sin embargo, es necesario completarla siempre con una breve alusión a la segunda y a la tercera perspectivas.

8. *Jesucristo, nuestra justificación*

El cumplimiento de nuestra justificación depende enteramente de Jesucristo. Sin su muerte, sin su resurrección, no se puede pensar en nuestra justificación. Depende del hecho de que Dios se haya hecho hombre en su Hijo. Es por Jesucristo, pues, que debemos empezar si queremos realizar el intento de comprender de cerca la justificación.

Todo no será más que un extracto pequeño, aunque importante, de la cristología barthiana (en el sentido estricto).[1]

Hablaremos brevemente de la Persona de Jesucristo y de su obra y haremos una consideración de transición (de la Cristología a la Antropología). Debemos empezar diciendo: Jesucristo, en quien acontece nuestra justificación es *verdadero Dios*.

En la *segunda* forma de la doctrina de la reconciliación, partiremos del hecho de que Jesucristo es verdadera y totalmente (aunque de otro estilo) Hombre, semejante a nosotros en todo, menos en el pecado. (Aquí igualmente se hallarán detalles sobre la verdadera actividad de la naturaleza humana de Cristo):

Barth tratará aquí del *verus* homo con toda prolijidad:

a) Su *fundamento* en la elección de Gracia de Dios.[2]

b) Su *cumplimiento* en la Encarnación:[3] el Hijo de Dios como sujeto real; unidad de la Existencia y dualidad de las naturalezas según el concilio de Calcedonia; los efectos de la Unión hipostática: *comunicatio idio-*

1. Sobre el fundamento de la Cristología en la doctrina de la Trinidad (filiación eterna), *cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, pp. 419-470; en la doctrina de la Revelación (Encarnación), *cf.* t. I-2, pp. 1-221; en la doctrina de la elección, *cf.* t. II-2, páginas 1-214.

2. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-2, pp. 32-38.

3. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 38-129.

matum (la participación de su naturaleza humana en su naturaleza divina y de su naturaleza divina en su naturaleza humana), *comunicatio gratiarum* (el favor acordado a la naturaleza humana, la gracia de elección en sus diversas formas: en hipóstasis, impecabilidad, complacencia del Padre y acto de Poder del Espíritu Santo, cualificación de la naturaleza humana para ser órgano del mediador divino, participación en la Majestad de la Naturaleza divina), *communicatio operationum* (la actuación común de la naturaleza divina y humana).

c) Su fundamento revelado en la Resurrección y en la Ascensión a los cielos.[4]

En la tercera perspectiva habrá que poner en evidencia la significación de la unidad del Dios Hombre.

Pero aquí en la *primera forma* tendremos que partir del fundamento indispensable que comprende todo lo demás: la Divinidad de Jesucristo. Todo el acontecimiento de la justificación depende del hecho de que el mismo Dios verdadero entra en liza para tomar a su cuidado al pecador en la fidelidad de su alianza. Y el misterio de la verdadera divinidad de Jesucristo consiste en el hecho de que Cristo es verdadero Dios precisamente en cuanto es verdadero Hombre, es decir, en cuanto es obediente como Hijo, humillándose a sí mismo hasta la muerte en cruz. En la humillación es el reconciliador y, por lo tanto, el verdadero Dios. Lo que Dios sea en concreto hemos de aprenderlo en Jesucristo, en quien «habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente» (*Col* 2, 9). La imagen de Dios concreta y real deberá ser comprendida e interpretada, en todos sus atributos, a través de la humillación que Cristo eligió obedeciendo libremente, como Hijo, a su Padre.

«Así, en esta *condescendencia*, Él es el eterno Hijo del eterno Padre. Así aparece la voluntad de este Padre, así también la voluntad de este Hijo, así lo quiere el Espíritu Santo, que es el Espíritu de este Padre y de este Hijo. Así Dios es *Dios*, de esta manera está constituida su libertad soberana, en esto es diferente y superior frente a toda otra realidad; en este sentimiento y en esta intención, Él es el Creador y Señor de todas las cosas, a saber, en la omnipotencia de un amor eterno, en el acto de esta condescendencia donde Él se hace real y visiblemente Amor. Éste, que ama con tal intensidad, es el verdadero Dios. Pero he aquí lo que esto significa: Él tiene, precisamente como Creador y Señor de todas las cosas, la capacidad y por tanto la facultad de identificarse a sí mismo con su propia criatura, de hacerse Él mismo criatura, cuya eternidad no le impide, sino, al contrario, le permite y hasta le obliga a estar también Él en el tiempo y a ser Él mismo temporal, y cuya omnipotencia es de tanto alcance que Él también puede ser débil e impotente como un hombre es débil e impotente. Él es Aquel que precisamente en su libertad

4. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 129-172.

puede atarse y efectivamente se ata, de la misma manera que estamos atados nosotros. Y debemos ir todavía más lejos: Él, el verdadero Dios, es Aquel cuya Divinidad se *manifiesta* precisamente y *consiste* esencialmente —es evidente— justamente en el hecho de que, por ser Él el hombre libre en su *amor,* puede y desea convertir en actos esta condescendencia en el mismo momento y precisamente en el momento en que, con relación al hombre y a diferencia de otras criaturas, tiene que enfrentarse con la criatura que *se ha separado* de Él, que se opone a Él, infiel y hostil. Él es Dios justamente por cuidar Él mismo de *esta criatura* y por la manera como se identifica con *ella,* haciendo propias su desgracia, su perdición y su tendencia a caer en la nada. *Hasta tal punto* es Dios, que puede hacer la entrega de Sí mismo (y de hecho la hace) no solamente sometiéndose a los *lazos* que limitan a la criatura, sino también asumiendo la *miseria* de la criatura humana; se convierte en uno de *esos* hombres, quiere que caiga sobre sus espaldas el juicio a que están sometidos, quiere morir con la muerte que han merecido y de hecho muere. Es así como Él es Dios. Tales son la naturaleza y el ser del verdadero Dios, tal como ha entrado en la liza obrando y manifestándose en el hombre Jesucristo.» [5]

En Jesucristo, el verdadero Dios es de esta manera el Dios que se exilia, que se hace carne (a saber, carne judía), que se humilla a sí mismo: el Señor como siervo. En esto, Cristo prueba, confirma y manifiesta su Divinidad y —tratándose de obediencia— su filiación divina. Pero hemos de plantearnos todavía una pregunta: ¿Para qué lo hace? ¿Con qué objeto se hace siervo el Señor?

Con seguridad, como prueba y manifestación exterior de la riqueza interna de la Divinidad. Pero esto acontece acudiendo Él, como Creador fiel y Señor de la alianza, en ayuda del mundo y de los hombres: *propter nos homines et propter nostram salutem.* El mundo creado bueno es —por el pecado del hombre— un mundo perdido, caído. Dios acude a su liberación no por una suerte de obligación hacia el mundo o hacia sí mismo, sino a causa de la voluntad soberana de su misericordia y de su gracia.

Pero ¿cómo nos salva? ¿Cómo entra en lucha con el pecado? Convirtiéndose, durante su exilio, en hermano del hombre pecador.

«*Deus pro nobis* quiere decir, en primer lugar, que Dios no ha querido dejar al mundo y al hombre solos en el infinito desamparo de su situación, sino que quiso hacer propio este desamparo, y de tal manera lo tomó sobre sí que camina desamparado al lado del hombre.» [6]

«*Deus pro nobis* significa también, en primer lugar, simplemente pero en un sentido diferente y profundamente conmovedor, que Dios, en Jesucristo, se ha puesto en nuestro lugar en aquel momento en que, decla-

5. *Ibid.*, t. IV-1, p. 141; cf. pp. 174-231.
6. *Ibid.*, t. IV-1, p. 236; cf. t. II-2, pp. 819-829.

rándonos pecadores y enemigos suyos, nos convertimos por esto mismo en objeto de su acusación y de su maldición y en artesanos de nuestra propia caída.» [7]

Así Cristo se ha hecho nuestro Salvador, pero se ha hecho nuestro Salvador al hacerse nuestro Juez. Y nosotros tenemos que considerar ante todo este aspecto en Barth en la primera forma de la doctrina de la reconciliación, pero también se manifiesta este aspecto explícitamente en la Sagrada Escritura.[8]

La segunda perspectiva de la doctrina de la reconciliación no mira ya a la humillación del Señor que se hace siervo, sino, en la humillación, a la elevación del Siervo que se hace Señor: Jesucristo como el Hombre Rey. Barth le describe: *a*) en su *originalidad:*[9] inmenso, inefable, inolvidable, inapelable, produciendo decisión; *b*) en su *conformidad* con Dios:[10] despreciado como el mismo Dios, pasando de largo con Dios por delante de los orgullosos para bajar a los humildes, en oposición revolucionaria contra el reino terrenal, y, sin embargo, no contra los humanos, sino por los hombres; *c*) en su *comportamiento:*[11] su palabra (Evangelio, doctrina, papel de mensajero) y sus actos (los diversos milagros); *d*) en su *Cruz:*[12] la cruz como coronación y lo que la precede (preparación, decreto divino, el ambiente y los discípulos). En la tercera perspectiva, Jesucristo será considerado como fiador y testigo de nuestra reconciliación. Pero volvamos ahora a la primera perspectiva.

Dios viene al centro de los hombres para juzgarlos. En esto se revela toda la gravedad de la situación humana. Frente al hombre pecador, que se comporta como juez de sí mismo, Dios se hace carne para que la sentencia merecida afecte a este hombre. La acusación y condenación divinas de cada uno. Y como es Dios el que juzga, el hombre pecador está perdido de antemano, ha caído en la perdición. El amor de Dios quema y mata como el fuego de su ira.[13]

Pero también en el juicio permanece Dios libre. *Cómo* lo lleve a cabo es cosa suya. Puede ejecutarlo de manera que —sin ser injusto— conduzca a la absolución del hombre. Pero —no contra la justicia, sino con toda justicia— deja obrar a la gracia. No tiene obligación de hacerlo —todo parece indicar lo contrario—, pero lo ha hecho.

7. *Ibid.*, t.,IV-1, p. 237; *cf.* t. II-1, pp. 446-449.
8. Para las pruebas escriturísticas, *cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, páginas 239-240, 246-250, 253, 258, 261-263, 268, 275, 280-282, 286-300, 301-311; t. II-1, páginas 429-457: Jesucristo como Juez, juzgado.
9. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-2, pp. 175-185.
10. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 185-213.
11. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 214-274.
12. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 274-293.
13. *Cf. Ibid.*, t. II-2, pp. 829-841; t. IV-1, pp. 237-242.

¿Y cómo lo ha hecho? Él mismo, que es el Juez, se coloca en *nuestro sitio*, y padece la sentencia que corresponde a los culpables.

«Él juzgó —¡y era el *Juez* que fue juzgado, que se dejó juzgar! Por ser un *hombre* como nosotros, se hallaba en la situación de ser juzgado como hombre, como a nosotros nos correspondía. Por ser *Hijo de Dios* y el mismo Dios, tenía facultad y poder para permitir que esto le aconteciera en nuestro lugar. Por ser el *Juez* divino que había venido en medio de los hombres, tenía —en este don de sí mismo para ser juzgado en nuestro lugar— la autoridad necesaria para ejercer la divina justicia de la gracia; por razón de aquello que le sucedió en nuestro lugar podía hacernos verdaderamente justos y librarnos de la acusación, la condena y el castigo; podía salvarnos de la perdición y la ruina que nos amenazaban. Y como Él, en la libertad divina, se encontraba en el camino de la *obediencia*, no se negó, en la entrega de sí mismo, a hacer suya la voluntad de su Padre. Nuestra *reconciliación* con Dios *aconteció* al hacer Él tales cosas por nosotros, al tomar —«para que se cumpliera toda justicia»— nuestra acusación, nuestra condenación y nuestro castigo, sobre sus espaldas, padeciendo por los hombres y en lugar de ellos. *Cur Deus homo?* Para que Dios, como hombre, realice, cumpla, acabe, complete tal cosa para nosotros, los malhechores, para que así, a través de Él mismo, se cumpla nuestra reconciliación con Él, nuestra vuelta hacia Él.[14]

El *pro nobis* no significa solamente «en relación con nosotros», ni siquiera simplemente «con nosotros», sino «en nuestro lugar». Se puso como juez en nuestro lugar. Nosotros habíamos querido, habíamos deseado ser nuestro propio juez. Él lo llegó a ser en virtud de su Justicia Divina para nuestra liberación y esperanza. Él se puso como juzgado en nuestro lugar. Sin pecado, toma sobre sí todos nuestros pecados y es, de este modo, el único reprobado. Fue juzgado en vez de nosotros; sufrió, fue crucificado y murió; es así que triunfó de nosotros, los pecadores, y del mismo pecado, eliminando la acusación, la condenación y la reprobación que nos dañaban. En nuestro lugar, hizo lo que es justo; cumplió y manifestó la justicia divina y, por este hecho mismo, la gracia, la caridad y la misericordia divinas.[15]

Ésta es, pues, la respuesta a la pregunta de por qué el verdadero Hijo de Dios se hizo hombre, se exilió y se humilló. Barth concede que también de otra manera se pueda expresar lo mismo. Los conceptos son tomados de la esfera jurídica. Pero la Sagrada Escritura ofrece también otros esquemas conceptuales: por ejemplo, los de la

14. *Ibid.*, t. IV-1, p. 244; *cf.* t. II-2, pp. 836-840.
15. *Cf. Ibid.*, t. IV-1, pp. 254-300; t. II-1, pp. 442-457; sobre Cristo y la muerte, *cf.* t. III-2, pp. 714-780.

esfera financiera (pago del rescate), de la militar (combate), y sobre todo de la cultual. Barth trata de este último aspecto en un largo excurso.[16] Cristo es el sacerdote (= juez) que intercede por nosotros, el pueblo pecador; Él se ha entregado a Sí mismo como sacrificio (= juzgado) en el sacrificio de la cruz (= juicio divino) para el perdón de los pecados; así Él, el Hijo de Dios, ha ofrecido, en nuestro lugar, el sacrificio perfecto (= hizo lo que es justo).

Sin embargo, todavía queda una pregunta: ¿Cómo sabemos que lo que Cristo ha hecho vale también realmente para nosotros? ¿Cómo es posible una transición de la Cristología a la Antropología? ¿Queda aquí sitio para nosotros?

¿Es el *pro nobis* sólo una afirmación? ¿Podemos, pues, cumplir en su totalidad, realmente y con todo derecho, lo que Él ha hecho por nosotros? Bien mirado, no se trata aquí del problema cronológico (distancia entre el siglo XX y el acontecimiento de la cruz), sino de preguntarnos si existimos todavía en cuanto pecadores al enfrentarnos con Cristo. ¿La reconciliación de Dios con el mundo no podría interpretarse como un retroceso hasta la creación del mundo? ¿No hemos merecido, simplemente, la muerte? Pero todos hemos muerto en Cristo y hemos sido juzgados en Él.[17]

«Juicio, muerte, terminación, las ha sufrido Jesucristo en nuestro lugar, ejecutando la propia humillación de Dios, en una obediencia filial; Él, el juez que *fue* juzgado y que precisamente por esto *ha* pronunciado la sentencia. Una vez por todas, hemos conocido nosotros en su persona juicio, muerte y terminación. Hay un *más allá,* un más allá que supera verdaderamente esta experiencia: un punto fijo que sirve de fundamento y a partir del cual nosotros podemos reconocer el *juicio* que entonces se abatió sobre nosotros, la *muerte* que entonces nos fue impuesta, la *terminación* que entonces nos sorprendió; podemos reconocer que Jesucristo murió por nosotros en este trance serio y terrible, por cierto, pero no considerado como un hecho último y absoluto, sino en una *relación,* una *coordinación* y una *subordinación* bien determinadas.» [18]

Hay sitio para nosotros: en la *resurrección de Jesucristo;* esta acción de Dios, independiente y nueva, y, sin embargo, en relación con la muerte, es el Sí histórico y real de Dios al hombre. En ella, el Padre ha reconocido y hecho eficaces el sufrimiento y la muerte

16. *Ibid.,* t. IV-1, pp. 301-311.
17. Para las pruebas escriturísticas, cf. *Ibid.,* t. IV-1, pp. 324-326.
18. *Ibid.,* t. IV-1, pp. 326 s.

de su Hijo como acción de derecho cumplida para nosotros y, así, como salvación nuestra: de la muerte a la vida. En la resurrección es proclamada la sentencia del Padre. «Porque y desde el momento en que Jesucristo crucificado ha resucitado y vive, hay *sitio* para nosotros y también, por consiguiente..., sitio para los problemas de la doctrina de la reconciliación en nuestra esfera, en la esfera antropológica.» [19]

Si la resurrección de Jesucristo en la primera perspectiva de la doctrina de la reconciliación es considerada como juicio del Padre, en la segunda perspectiva es considerada como enseñanza del Hijo. En la primera es destacada la resurrección como acción de Dios,[20] en su historicidad,[21] después en su relación con la muerte en cruz: diferencia, conexión, irreversibilidad.[22] A modo de transición a la segunda perspectiva, Barth se pregunta sobre la eficacia de la existencia de Jesucristo para los demás hombres.[23] Es la fuerza que obra por la resurrección del Crucificado, fuerza de la revelación y del paso de Él a nosotros; significa luz, liberación, conocimiento, paz, vida;[24] esta fuerza no es otra cosa que el Espíritu Santo de Jesucristo y del Padre, que obra en los hombres como mandato, corrección y enseñanza.[25]

9. *La reprobación del pecador*

La justificación acaece en Jesucristo, en la justicia de la cruz, donde el mismo juez es juzgado y muerto. El juicio de Dios, manifestado en la resurrección, anuncia la salvación desde la muerte a la vida. Todo esto, según Barth, siempre en la realización de la eterna elección de gracia del hombre en Jesucristo, en la realización de la eterna alianza de gracia. El juicio consumado en la muerte de Cristo y la sentencia proclamada en la resurrección tienen un *doble sentido:* a la izquierda de Dios, negativamente, esto significa la revelación de su cólera y, por lo tanto, la reprobación del hombre elegido (en cuanto al ser propio del hombre): es la muerte del hombre. Dios se muestra así —para la salvación del hombre— fiel a Sí mismo. A la derecha de Dios, positivamente, significa la revelación de la misericordia de Dios y, por lo tanto, la elección del hombre reprobado (en cuanto al hombre considerado como propiedad de Dios): el hombre

19. *Ibid.*, t. IV-1, p. 388; *cf.* t. II-2, pp. 848-853.
20. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 335-341.
21. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 368-378.
22. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 330-341, 378-394.
23. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 293-310.
24. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 310-357.
25. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 357-422.

es despertado a la vida. Dios se muestra así —para su propia gloria— fiel al hombre. Este aspecto positivo no es otra cosa que la justificación.

Pero estos dos aspectos son inseparables, se trata siempre de la *iustificatio impii*. Antes de pasar al aspecto positivo del juicio y de la sentencia de Dios, consideremos con Barth este oscuro y tenebroso antípoda de Cristo, que constantemente se ha hecho ya perceptible como una sombra: el impío, el pecador, el cual será reprobado radicalmente en el juicio de Dios.

Lo que el pecado sea, lo percibe Barth en el espejo del pecador, *en Jesucristo*. ¿Por qué? «Porque Dios, contra quien el hombre lucha en el pecado, ha juzgado precisamente a este hombre y, por lo tanto, a mí precisamente en cuanto hombre, porque lo ha entregado a la muerte y porque lo ha liberado sacrificando y haciendo morir a Jesucristo, su propio Hijo, y porque, en su resurrección de los muertos, en su existencia, en su vida, en su palabra y en su testimonio, lo ha revelado por siempre y lo revela eternamente en cuanto es este hombre juzgado, entregado a la muerte y liberado.» [26]

En Cristo, el pecado se revela en su *forma madura*, pura e inequívoca, es decir, como enemistad contra Dios, fratricidio y autodestrucción.

El hombre es el «*negador* total *de Dios*, porque Jesucristo, contra el cual atenta, es el mismo Dios que sale a su encuentro, en su carne, para salvarle en la eternidad de su amor. Es enteramente *fratricida*, porque este Jesucristo es su prójimo *(Mitmensch)*, a cuya imagen Dios creó a todos los hombres, en quien, por ser cabeza de la humanidad, todo hombre es honrado o ultrajado, pero en realidad sólo ultrajado, negado, reprobado, muerto. Es un perfecto *destructor* de sí mismo, porque Jesucristo es la eterna Palabra por la cual han sido creadas todas las cosas, y el hombre, al ahogarla, causa... su propia ruina y se entrega al juicio».

«Pero si este hecho se manifiesta aquí en su desnudez, el aspecto eterno y general de su realidad se nos hace evidente, justamente bajo este ángulo.» [27]

Además: en Jesucristo, como Juez, se revela la *reprobabilidad* del pecado: Cristo nos enseña de manera incontestable que el pecado —enemistad de Dios, fratricidio, autodestrucción— es realmente pecado, no sólo algo indiferente o incluso bueno, sino verdaderamente pecado: pues lo que *Dios* llama malo, *es* malo; y este hermano de

26. *Ibid.*, t. IV-1, p. 432; *cf.* t. II-1, pp. 439-449; t. II-2, pp. 860-862; t. III-2, páginas 39-47; t. IV-1, pp. 395-439; t. IV-2, pp. 423-435.
27. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 441 s.

los hombres, en quien todos los hombres son creados y que es cabeza de la humanidad, es Aquel que, al ser el *judex aeternus,* es para los hombres la *lex aeterna.*[28]

Además: en Jesucristo, el pecado se revela como la *verdad de todo hacer humano.* Al declararse Cristo entre los pecadores y encargarse de pleitear ante Dios su causa, se hace evidente que *todos* los hombres son pecadores, que ninguno, fundándose en la mayor o menor reprobación de los pecados, puede considerarse a sí mismo más o menos cargado; que el hombre *entero* —a pesar de la no aniquilación de su naturaleza— es pecador hasta dentro de su esencia; que no existe diferencia alguna entre pecador y pecado como sujeto y predicado, sustancia y accidente (aunque sea verdad que en Cristo Dios odia al pecado, pero ama al pecador).[29]

En conclusión: en Jesucristo se revela toda la significación y *alcance* del pecado: Dios es infinitamente superior al pecado, y, por lo mismo, el pecado tiene sus límites. Pero entre Dios y el pecado existe una oposición dramática, cuya gravedad toda se aclara solamente por la encarnación del Hijo de Dios. Al mismo tiempo, vemos que el hombre no tiene ninguna posibilidad de salir del pecado; pues Cristo no solamente ha muerto para nosotros, sino también sin nosotros y contra nosotros.[30]

En la segunda perspectiva, la doctrina del pecado es introducida por pensamientos análogos —a partir del Hombre Jesús— sobre el conocimiento del pecado. De ellos resulta que, comparado con el Hombre Jesús, el pecador: *a*) se revela como manifiestamente contrapuesto a Él; *b*) claramente descalificado; *c*) que esta descalificación le afecta en su ser; *d*) radicalmente independizado de cualquier síntesis relativizadora.[31]

El pecado debe ser considerado en la luz de Jesucristo. *¿Qué es,* pues, considerado así? Barth lo describe aquí bajo un *único* aspecto: parte de un aspecto definido de la cristología y se encamina hacia un aspecto definido del cumplimiento de la reconciliación, es decir, de la justificación. Este primero y único aspecto del pecado es el *orgullo,* oscuro antípoda de la humillación del Hijo de Dios.[32]

El segundo aspecto del pecado, en oposición a la exaltación del Hombre

28. *Ibid.*, t. IV-1. pp. 442-446.
29. *Cf. Ibid.*, t. IV-1, pp. 446-451.
30. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 451-458.
31. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 436-452.
32. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 459-464.

Jesús, es la *indolencia;*[33] el tercero, en oposición al testimonio del Hombre Dios a propósito de nuestra reconciliación, es la *mentira.*

El pecado, en su unidad y totalidad, es siempre y por doquier a la vez orgullo, indolencia y mentira, porque siempre y por doquier se opone a la humillación de Dios, a la exaltación del hombre, al testimonio del Hombre-Dios. De esta manera revela, en todo caso, incredulidad y desobediencia. Pero aquí hablamos de la primera forma del pecado: ¿qué significa el orgullo *concretamente,* es decir, cuando miramos a Jesucristo? Cuatro cosas: Jesucristo, el Hijo de Dios, se hace hombre; el hombre orgulloso quiere ser como Dios. Jesucristo, el Señor, se hace siervo; el hombre orgulloso, el siervo, quiere ser señor. Jesucristo, el juez, juzga haciéndose juzgar; el hombre orgulloso quiere ser juez él mismo. Jesucristo nos ayuda al quedar desamparado en la cruz y en el sepulcro; el hombre quiere ser capaz de prestarse a sí mismo asistencia.

Para cada uno de esos cuatro aspectos aduce Barth una historia ejemplar sacada del Antiguo Testamento: el hombre que quiere ser como Dios: la ruptura de la alianza de Israel en el Sinaí.[34] El siervo que quiere ser señor: la historia de Saúl.[35] El hombre que quiere ser su propio juez: la condenación de Nabot por Ajab.[36] El hombre que quiere ayudarse a sí mismo: rey y pueblo antes de la caída de Jerusalén, según el profeta Jeremías.[37]

También la *indolencia* tiene sus formas concretas: aparece como necesidad (el insensato en los Proverbios y en el Eclesiastés, y particularmente Nabal, el marido de Abigail),[38] como inhumanidad (descrita en el anuncio del juicio de Amós),[39] como desmoralización (la historia de David con Betsabé),[40] y, por último, como preocupación (la historia de los embajadores).[41]

Sobre el pecado como *mentira,* Barth dirá cosas análogas.

Lo que Jesucristo hace en su humillación es divino acto de poder, un acontecer grandioso e incontestable. Pero el emprender del hombre

33. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 452-459.
34. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 470-479.
35. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 485-494.
36. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 503-508.
37. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 520-531.
38. *Cf. Ibid.*, t. IV-2, pp. 481-486.
39. *Cf. Ibid.*, t. IV-2, pp. 502-509.
40. *Cf. Ibid.*, t. IV-2, pp. 524-527.
41. *Cf. Ibid.*, t. IV-2, pp. 541-546.

es manifiestamente un fracaso radical, un emprender vano e inconsistente. Y, sin embargo, acontece. Es un hecho negativo y sin consistencia, es verdad, pero es un hecho: el hombre hace el mal. Verdad que lo hace de una manera *disimulada:* el hombre, en su ser como Dios, querría ser «sólo» hombre; como siervo-rey, usar «sólo» de su poder; como juez, «solamente» saber lo que es bueno y lo que es malo; como salvador, querría «únicamente» el esfuerzo personal modesto e indispensable. Todo esto es, a la verdad, la sabiduría de la serpiente de *Gén* 3.[42]

Pero toda disimulación es inútil. En Jesucristo esto es manifiesto. El hombre hace el mal y, por lo mismo, se encuentra situado en un *error* monstruoso frente a sí mismo, frente a su prójimo y sobre todo frente a Dios. Pierde precisamente lo que busca: se pierde a sí mismo. Se halla en trance de ejecutar su propia alineación y su propia destrucción, y así pierde también a su prójimo. Queriendo remontarse hasta el cielo, cae en el abismo. Y después el terrible desconocimiento de Dios: en su orgullo, se fabrica una falsa imagen de la divinidad, un ídolo. Pues Dios no es ya precisamente aquel Dios que sólo gira en torno a sí mismo, que sólo es para sí mismo, aquel Dios orgulloso y soberano, Señor, Juez y Legislador. No, es el Dios que se hace hombre; el hombre que se hace siervo; el Juez que se deja juzgar; el Salvador que se convierte en desamparado. Y así, en su gracia incomprensible, ha respondido Dios a la empresa criminal del hombre: a la bajeza que se enaltece a sí misma en el orgullo, responde Él con la majestad que se abisma en la humildad.[43]

10. *El hombre caído*

¿Pero qué queda del hombre del pecado? ¿Qué es el pecador? «El hombre del pecado es el hombre *caído* —caído precisamente allí donde Dios, que no cae ni puede caer, se ha *humillado* para Él en Jesucristo».[44] El hombre cae precisamente en su orgullo; cae al exaltarse.

¿Qué significa esta caída? Llegamos a un punto decisivo para

42. *Cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 464-467, 479-483, 494-498, 509-515. Sobre la disimulación de la indolencia, *cf.* t. IV-2, pp. 461-472 (la necedad como «sabiduría»); t. IV-2, pp. 487-497 (la inhumanidad como «objetividad»); t. IV-2, páginas 510-519 (la desmoralización como «libertad» y «naturalidad»); t. IV-2, páginas 529-537 (la preocupación como «lealtad en el trabajo» y como «resignación»).

43. *Cf.* K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 467-469, 483-485, 498-503, 515-520; t. IV-2, pp. 473-477, 497-502, 519-524, 537-541.

44. *Ibid.*, t. IV-1, p. 531.

nuestro diálogo. Según Barth, la caída *no significa que el pecador deje de ser hombre,* que, en el pecado, haya perdido su esencia, su naturaleza, sus facultades. Sólo algunas citas podemos aducir, pero deberían bastar para mostrar la inutilidad de los discursos de la «dialéctica», al parecer de Barth, en su *Kirchliche Dogmatik.*

«... no se puede ni se debe decir que, en la perspectiva de *Dios,* el hombre haya sido eliminado, ni que Dios *le* considere, por decirlo así, como extraviado, como perdido...

»Dios no deja de ser, incluso para este hombre caído, el Dios creador y señor de la alianza. Y tampoco el hombre, aun en su caída, puede dejar de ser criatura y aliado de Dios. Así como el hombre no pudo crearse a sí mismo, tampoco puede modificarse; ni en bien ni, afortunadamente, tampoco en mal. No puede ni convertirse en otro ser, ni aniquilar lo que él es. Y como él no ha establecido ni fundado esta alianza, no es cosa suya destruirla... El hombre no ha caído más bajo de lo que Dios se ha humillado por él en Jesucristo. Pero Dios, en Jesucristo, no ha caído ni en lo satánico ni en la nada.» [45]

«Es verdad, el hombre caído es un muerto. Pero también para que se realice el milagro de la resurrección, que es necesario y en el cual consiste su reconciliación con Dios, necesita estar presente el hombre, y por cierto en cuanto cadáver de hombre. Incluso si, para describir su total incapacidad para socorrerse y salvarse a sí mismo, se le considera como *truncus et lapis,* no quiere esto decir que se haya convertido en madera o piedra, que no sea ya hombre, que no exista ya en cuanto hombre.» [46]

«Y el mismo hombre no ha llegado tampoco a ser otro del que siempre ha sido en su relación con Dios: participando siempre en el ser y en el poder del Creador.» [47]

Lo mismo repite Barth al hablar de la supervivencia del pecador indolente en el exilio: «Hay que decir "conversión", no cambio, no aniquilación. Es buena criatura de Dios, incluso en aquello que se halla determinado a ser a causa de su indolencia bajo todas sus formas. No le falta, en su enfermedad, ninguno de sus miembros u órganos. No ha perdido ninguna de las características que hacen de él un hombre. No se ha convertido en demonio, animal o planta. Incluso en su miseria, no es hombre a medias, sino hombre entero...»

«Uno no contempla las cosas con bastante tino cuando dice y piensa que *sólo* hay oscuridad, privación, infamia, impureza, vileza, tentación, maldición y desgracia.» [48]

Pero todo esto se encuentra ya en los volúmenes anteriores, por ejemplo en los capítulos sobre la paciencia de Dios,[49] o sobre Dios que sostiene a su criatura,[50] o sobre la imagen de Dios que, en el pecado, no es des-

45. *Ibid.*, t. IV-1, p. 534.
46. *Ibid.*, t. IV-1, p. 535.
47. *Ibid.*, t. IV-1, p. 536; *cf.* p. 548 ss., etc.
48. *Ibid.*, t. IV-2, p. 552; *cf.* pp. 547 ss., 552.
49. *Ibid.*, t. II-1, pp. 457-475.
50. *Ibid.*, t. III-3, pp. 67-102.

truida ni total ni parcialmente;[51] «su naturaleza no es destruida»;[52] hay «un ser que no cambia y que continúa inmutable a pesar del pecado».[53]

Pero con esto no se pretende debilitar, sino destacar la doctrina de la Reforma. Pues para el pecador no hay huida posible, no puede escapar a Dios.

«Es esto, por supuesto, lo terrible de la situación en que se encuentra el hombre, autor del pecado...; que, en cuanto pecador, en manera alguna es emancipado de la esfera del Dios vivo, de su Sí, de su voluntad de Gracia, de la relación del Creador con la criatura ni de la alianza establecida entre ambos. Caer, caer desde Dios en verdad lo "puede". Pero no puede, como se describe de una manera verdaderamente dramática en el *Sal* 139, 1-12, escapar a Él...»

«Que la gracia de Dios le sea otorgada significa que se convierte para él, que la desprecia y odia, que no quiere vivir de ella, en *desgracia*, en *cólera* y en *juicio*. Que Dios sea su amigo significa ahora que obra en él como si fuese su enemigo, que debe considerarlo realmente como *su enemigo*. Que frente a Dios pueda ser él la criatura humana en posesión de todas sus fuerzas y facultades significa que él, que quería gozar de su vida y de su fortuna en la desobediencia y por tanto aparte de Dios, que quería ponerse al servicio de la revolución contra Dios, que debe continuar en este empeño, depende ahora, en su relación con Dios, sólo *de sí mismo*, y, por ello, se encuentra entregado a la inacción.»[54]

¿Y la libertad del hombre? También aquí Barth puntualiza y supera las posiciones de los reformadores. Habla inequívocamente de la libertad *cristiana*. Así puede defender claramente la voluntad del pecador de toda suerte de determinismo. Luego, el pecador puede elegir como antes; puede determinar como antes cómo empleará su voluntad. Sólo que Barth no querría que a esta manera de elegir se la llamara «libertad». Sólo la elección obediente a Dios puede ser llamada elección «libre». Pero la elección del pecador no es precisamente elección «libre», sino que es la elección de la servidumbre: el *arbitrium* del pecador no es un *liberum arbitrium*, sino un *servum arbitrium*. Así se comprende mal a Barth si se interpreta su *servum arbitrium* de una manera determinista.

«Fue siempre un fracaso querer fundar y comprender el principio de la *dependencia de la voluntad* de otra manera que cristológicamente. No podía ser probado ni refutado por medio de comprobaciones empiristas ni

51. *Ibid.*, t. III-1, pp. 212, 224; t. III-2, p. 391; t. IV-1, p. 548.
52. *Ibid.*, t. III-2, pp. 30 s., 33-35.
53. *Ibid.*, t. III-2, p. 50; cf. también pp. 245 ss., 271 ss., 417 ss., 627.
54. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 536 s.; lo mismo para el pecador bajo su segundo aspecto, tomo IV-2, pp. 548 ss.

de reflexiones aprioristas. Como corolario del reconocimiento de la libertad que hemos merecido y nos ha sido regalada en el Hombre Jesús, es un principio *teológico*, un artículo *de fe*. Como tal, nada tiene que ver con la controversia entre deterministas y no deterministas. *No* viene a ser una decisión en el sentido del determinismo —y el hecho de que esto no aparezca con claridad en el *De servo arbitrio* de Lutero es una objeción que puede dirigirse a este tratado célebre, pero que no puede tampoco silenciarse frente a las concepciones de Zwinglio y de Calvino... Esta decisión no consiste en absoluto en que el hombre no pueda querer y decidir de una manera o de otra, lo que significaría que, privado de arbitrio, no tendría ya voluntad. Esto supondría que no sería ya hombre, sino la pieza de un mecanismo movido desde fuera. Así se transformaría en un ser enteramente distinto, no humano: es una concepción que, desde el principio y en todo este contexto, no podemos desechar con suficiente claridad. Por lo demás, esto no *es*, en manera alguna, la libertad del hombre —no puede serlo más que en la imaginación de los incorregibles de todos los tiempos—: que, como Hércules en la encrucijada, pueda elegir o querer de una manera o de otra.» [55]

«"Todo el que comete pecado es siervo del pecado" (*Jn* 8, 34). Tal es, en su formulación bíblica más concisa, la doctrina de la voluntad no libre. *Non potest non peccare*, debe entenderse del hombre pecador, del hombre indolente: su pecado excluye su libertad, exactamente como la libertad del hombre excluye que peque.» [56]

«Hay que decir todo esto frente a la doctrina romana de la *participación* del hombre en el cumplimiento de su justificación.» [57] Aquí comienza la única polémica importante del volumen IV-2 contra la doctrina católica: se dirige contra la doctrina del concilio de Trento, «cuya culminación consiste, manifiestamente, en el hecho de mantener al hombre en el equilibrio de una inquebrantable confianza en sí mismo, no solamente frente a la gracia divina, sino también y sobre todo frente a su propio pecado». [58]

«Ambos, pecado y gracia, son considerados como cantidades, y, partiendo de este punto, son comparados entre sí, se los cosifica, se los domestica y se los empobrece. Lo que son el espíritu y la carne en la lucha que los opone, lo que es en Jesucristo el hombre nuevo y lo que es el hombre viejo (pues es así como aparecemos nosotros frente a Jesucristo), cómo libertad y no libertad constituyen un todo cada una de su lado, cómo no se completan, sino que por el contrario se excluyen una a la otra totalmente, todo esto no aparece en primer plano, sino que está más bien oculto bajo una nube de fórmulas que ahogan los problemas, en un mar de objeciones y de protestas contra toda suerte de quietismo y de fatalismo, objeciones y protestas que no abordan sin embargo ni una concep-

55. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 558 s.
56. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 560 s.; *cf.* también t. I-1, pp. 478-480; t. I-2, pp. 280-289.
57. *Ibid.*, t. IV-2, p. 562.
58. *Ibid.*, t. IV-2, p. 563.

ción seria del *liberum arbitrium* ni del *servum arbitrium*, y que otra cosa no son que medios para evitar todo examen serio, así como toda proposición seria sobre el problema. El magisterio de la Iglesia romana no quería y no podía, *no* quiere y *no* puede decir esta proposición seria. Prefiere más bien disertar sobre este *assentire* y sobre este *cooperari* del hombre *no regenerado* en relación con esta *gratia praeveniens* inventada *ad hoc*, cuya oscuridad hace imposible toda definición conveniente y cuyo efecto capacita al hombre lo mismo para obtener la fe que para la penitencia y para el retorno a la gracia —prefiere asimismo disertar sobre las buenas obras del hombre *regenerado* que no es ya pecador y que no peca ya más que limitadamente, y que se encuentra, por consiguiente, en una situación en que. colaborando con la gracia que le justifica, viene a aumentarla, acrecentando así el grado de su beatitud eterna. La consecuencia de todo esto es la posibilidad de que la miseria humana pueda aparecer como menos grave a los ojos de los cristianos y de los que no lo son. Esto impidió a las comunidades reformadas antaño —y hogaño se lo impide todavía— encontrar de nuevo la unidad con la Iglesia que enseña tales cosas.» [59]

Pero ¿cómo hay que describir positivamente al pecador? ¿Cómo aparece el hombre caído para quien Jesucristo se humilla? ¿Cuál es su situación, su *status corruptionis*? ¿Qué vemos en el espejo de la obediencia del Hijo de Dios? Barth responde con tres proposiciones:

1. «Puesto que aquella palabra (= el Salvador) es la palabra de *remisión* que Dios dirige al hombre, se hace evidente que la corrupción de la cual el hombre es llamado y arrancado consiste en que el hombre es *deudor* de Dios y, por cierto, un deudor insolvente.» [60]

El hombre es *deudor:* ha fallado. No ha cumplido su obligación en su relación con el Creador y Señor de la alianza, la humildad de la fe y de la obediencia. Introduce el caos en la buena creación de Dios. Desbarata el plan de Dios, se opone a su voluntad, mengua su honor; porque Dios se unió demasiado íntimamente al hombre para que deje de afectarle su fracaso. Y el hombre es responsable de todo esto, responsable y, por ende, verdaderamente culpable.

El hombre es deudor *insolvente*. Esto se deduce del hecho de que Dios —sin verse forzado, pero no arbitrariamente, sino con pleno sentido— le perdona sin reservas. El hombre se halla enteramente en la gracia de Dios. Pecó contra esta gracia. Se colocó a sí mismo bajo el juicio de Dios e hizo que el amor de Dios abrasara. Hizo que Dios fuera magnánimo de una forma extraña, a saber, en su cólera. Pero como el hombre no puede disponer de la gracia de Dios en manera alguna, no puede volver a transformar en gracia la cólera. Sólo una cosa tiene aún sentido: suplicar el perdón.

59. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 563 s.
60. *Ibid.*, t. IV-1, p. 538; para ver hasta qué punto Barth se separa de san Anselmo de Cantorbery, *cf.* pp. 540-542.

2. «Ya que Jesucristo murió para reconciliar a cada hombre en cuanto tal, ya que murió para él, para esta forma de existencia particular en la totalidad de su condición, se hace evidente que esta corrupción es *radical* y *total*. Quiere decir: que el trastorno causado por el pecado halla lugar en la raíz y en el centro de la existencia del hombre y que el absurdo culpable que de esto resulta se extiende sobre toda su condición, sin exceptuar determinación alguna. El hombre es lo que hace. Y hace lo que es.» [61]

¿Se define así Barth por los reformadores? La cosa no es tan simple. Más bien, y esto es importante, no acepta su posición en el problema. No se trata del problema de saber cuál es la dimensión del daño y del cambio que el pecado ha provocado en el hombre. Este planteamiento del problema es demasiado grosero, demasiado material y cuantitativo. No se trata aquí de oponer una cantidad de pecado a una cantidad de resto o de núcleo bueno. La Sagrada Escritura habla de otra manera: afirma siempre las dos cosas: el hombre es enteramente pecador, de la cabeza a los pies. Y al mismo tiempo: la integridad de la naturaleza humana y su ser en la alianza con Dios permanecen intactos. Así, pues, son verdaderas las dos cosas: el hombre *no* está enteramente corrompido y, sin embargo, corrompido *enteramente*. Posiblemente, puede decirse lo siguiente:

«La Biblia acusa al hombre de la cabeza a los pies como hombre pecador, pero no le niega su ser humano pleno y en sí inmutable, su naturaleza creada buena por Dios, la posesión y el empleo de todas las facultades que Dios le concedió... Y aún menos puede evadirse de la alianza que Dios estableció con él, por mucho que lo quiera y por mucho que merezca ser expulsado *cum infamia*. La *seriedad* de esta situación es mucho más importante de lo que supone una presentación de un alejamiento o deterioro de la naturaleza buena del hombre. Consiste en la escandalosa paradoja de que se coloca a sí mismo (a su ser en la integridad de la naturaleza humana y a su ser en la alianza con Dios) al servicio del mal, y debe existir en este servicio.» [62]

Pero al mismo tiempo y precisamente a causa de ello hay que decir negativamente: «... por cierto que ahora no *puede hablarse* de algo como un "núcleo" o "resto" bueno en el hombre a pesar del pecado.» [63]

«¿Qué puede significar este "resto bueno" que el hombre, aun siendo pecador, conservaría, y a propósito del cual se piensa ordinariamente, de

61. *Ibid.*, t. IV-1, p. 548.
62. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 548 s.; *cf.* t. III-2, pp. 31-35; t. IV-2, p. 552.
63. *Ibid.*, *t.* IV-1, p. 549.

EX LIBRIS
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

manera algo mezquina, en cierta disposición de su razón, en algo como un *a priori* religioso o moral? A esto hay que responder exactamente: 1) que el bien que, incluso como pecador, le ha quedado al hombre, no es sólo un "resto", sino el *conjunto* de la naturaleza que Dios le ha dado y de lo que la determina; 2) pero que él existe totalmente en la historia de esta *caída* del bien al mal, en este movimiento de arriba abajo. En este movimiento, su ser total es su *miseria,* limitada sólo por la misericordia de Dios.» [64]

La radicalidad del pecado fundamenta su totalidad: «El hombre, bajo *todos los aspectos,* se halla ante Dios en la injusticia y en una posición de retroceso. Por haber provocado él mismo esta situación, no es un árbol bueno, no puede dar buenos frutos. Siendo su orgullo radical un orgullo de principio, es también total, universal, se impone, determina todos sus pensamientos, palabras y obras, su vida interior secreta y los movimientos y relaciones con el mundo exterior... No existe, por lo demás, una zona acotada, algo que presente, en las manifestaciones exteriores de su vida, *un* carácter neutro, un carácter sin definir, una llamada *adiáphora* que le enfrentara sólo consigo mismo, más allá de los problemas del bien y del mal, de la obediencia y de la desobediencia.» [65] Pero hay que prestar atención a lo que Barth precisa: «...que él [el hombre] siempre y en toda la línea tendrá que avergonzarse de sus acciones y aun de sus deseos. Concierne esto también a lo que no parece constituir, a primera vista, más que las manifestaciones puras de la actividad de la naturaleza buena que en cuanto criatura posee; lo mismo ocurrirá si él u otros desean prestar igualmente a estas manifestaciones cierta perfección, quizá una perfección muy encumbrada. En este dominio, habrá ciertamente, por principio, siempre y en toda su amplitud, ocasiones de alabar al Dios creador. Nunca se trata y en ningún momento... de una corrupción cualquiera, sino de la *corruptio optimi.*» [66]

Aparece todavía con más claridad: «Las funciones anímicas y corporales, espirituales y sensoriales, donde se encuadran las acciones malas del hombre, pueden ser puras en cuanto funciones del hombre puro (*Tit* 1, 15). En sí y en cuanto tales, lo son y continúan siéndolo. La creación buena de Dios no sucumbe. A fin de cuentas, debe esto decirse no sólo de las funciones vitales del hombre «sano», sino también de aquellas del hombre "enfermo" de alma o cuerpo. El mal no consiste en un estado de su *psiché* o de su *physis,* sino en la indolencia de su *hacer* anímico y corporal, que se origina en la indolencia de su *corazón.*» [67]

3. «Porque Dios, en la entrega que hace de Jesucristo, ha querido apiadarse de todos los hombres, y porque así lo ha hecho, se hace evidente que con anterioridad los "ha *incluido a todos* en la *desobediencia*".» [68] Se ha apiadado de todos los hombres, pero todos los

64. *Ibid.*, t. IV-2, p. 553; cf. pp. 549 ss.
65. *Ibid.*, t. IV-1, p. 553; *cf.* t. IV-2, pp. 554 ss.
66. *Ibid.*, t. IV-1, p. 554; *cf.* también t. III-2, p. 27.
67. *Ibid.*, t. IV-2, p. 556. Sobre el problema de la distinción entre pecado mortal y pecado venial, *cf.* t. IV-2, p. 557.
68. *Ibid.*, t. IV-1, p. 558.

hombres estaban también bajo su juicio y veredicto. Todos han sido sentenciados por Dios como pecadores. Junto a la radicalidad y totalidad del pecado, debe ser considerada su universalidad.

Así, toda la historia del mundo —aunque no se sustraiga al gobierno divino— se encierra en la desobediencia. Una historia en sí no progresiva, sino espantosamente estacionaria: historia del orgullo. Y todo esto, según la Biblia, en relación con el primer hombre, con *Adán*. La historia del mundo empezó con el orgullo y la caída del hombre. A pesar de haber sido creado bueno, el primer hombre fue en seguida el primer pecador. Apenas acontecido lo relatado en *Gén* 2, 5-25, sobrevino lo relatado en *Gén* 3. Y Adán no era sino el *primus inter pares* —particularmente eminente, sin embargo, en cuanto él es ejemplar para todos, en cuanto es el representante de todos.

Sobre el *concepto* barthiano del *pecado original*, hemos visto ya, en el número 2, cómo fundamenta Barth la radicalidad y totalidad del pecado. Pero Barth tiende además a una identificación práctica entre pecado original y pecados actuales.[69] Rechaza la expresión *peccatum hereditarium* porque uno debería presentarse el pecado original no como una enfermedad que se transmite por la herencia, no como mi destino, sino sólo como mi *acto*. Barth prefiere, pues, la expresión *peccatum originale:*

«No ha de causar asombro: cuando uno —y esto ha sucedido a las veces— ha querido tomarse en serio el concepto "hereditario", entonces el concepto de "pecado" ha debido ser disuelto. Y, por el contrario, cuando uno —y esto era de hecho la regla— ha tomado en serio el concepto de "pecado", ha tenido que ser modificado el concepto "hereditario", hasta llegar a su desfiguración, ha sido destruido paladinamente o bajo cuerda, siendo sustituido por otros conceptos muy diversos, conceptos de aspecto más serio.»

«Sería así recomendable abandonar el vocablo "pecado hereditario" *(Erbsünde)*, para hablar más bien (traduciendo a *peccatum originale*) de "pecado de origen" *(Ursünde)* de los hombres. Lo que sólo puede entenderse de la manera siguiente: el acto vital de todo hombre —que tiene con "Adán" una relación cierta que hay que precisar— es eminentemente voluntario y el hombre es eminentemente responsable del mismo; y en virtud del veredicto judicial que afecta al hombre en y por su reconciliación con Dios, este acto vital es el *pecado* de su vida, es decir, que *él mismo* se aparta de Dios y, haciéndolo, se halla necesariamente *todo él* apartado de Dios a causa, una vez más, de su relación con Adán.» [70]

69. *Ibid.*, t. IV-1, p. 556.
70. *Ibid.*, t. IV-1, p. 558.

La «relación precisa con Adán» consiste, como lo hemos dicho, en que Adán es el ejemplar para todos aquellos que le suceden:

«Precisamente Adán es esto, como la tradición bíblica pretende haberle visto y comprendido: el hombre que, tan pronto como hubo pecado, se convirtió inmediatamente en el hombre orgulloso; el hombre que, bajo aquel pórtico, *representa* a todos sus descendientes; el hombre a quien se parecerán todos cuantos van a seguirle (y precisamente por esto también pecarán *en seguida*)...

»... los demás, los que vivirán después de Adán, para hablar como los antiguos teólogos que hemos citado, se hallan *representados* ya en su persona y en sus actos y su voluntad puede ser interpretada y expresada de antemano en *su* voluntad como voluntad torcida. Dicho de otra manera: su voluntad libre, sus actos y sus actuaciones, lo que su naturaleza humana, que es buena en sí, realiza, todo esto sucede de hecho precisamente bajo la *regla*, todo esto sigue justamente el *orden* erróneo que, según el testimonio de los profetas, se manifestó inmediatamente en el acto adámico que hubo de caracterizar las personas y los actos de cuantos habían de venir ulteriormente.» [71]

En este gran pecador ejemplar se reconoce ya, sin embargo, aquel Otro que también —de una manera muy diferente, sin embargo— se afirma como representante de todos los hombres: Jesucristo (*Rom* 5, 12-21). Éste es el primer conocido, el hombre verdadero, prefigurado solamente en este primer Adán.

Todo esto es, pues, el aspecto negativo de la justicia y de la sentencia de Dios: la reprobación del pecador. Pero sería un error considerar este aspecto negativo de una manera abstracta. Barth la contempla siempre al lado del aspecto positivo. El aspecto negativo adquiere su plena significación en el aspecto positivo, a saber, precisamente en esta justificación del pecador que ahora vamos a describir de una manera más precisa.

11. *Contra la injusticia del hombre, el derecho de Dios*

El hombre, para Barth, se halla total y radicalmente *en la injusticia*. Es el pecador. Como tal, se halla situado bajo el juicio de la cólera de Dios: condenado, muerto, eliminado, de una vez por todas. No hay que contar nunca más con él. Pero sucede lo inconcebible: el Hijo de Dios se pone en el lugar del pecador, sufre la condenación, la muerte, la reprobación. En él, el pecador es apartado, muerto, sepultado, disuelto.

71. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 568 s.

Y el mismo hombre, a quien Jesucristo sustituyó en la muerte, ¿qué fue de él? ¿Murió con Él de tal manera que no continuó viviendo? Lo sabemos: continúa vivo. Pero esto no cae por su propio peso: la reconciliación podría también consistir en una retrogradación de la creación. La injusticia sería eliminada del mundo al ser eliminado del mundo el mismo hombre, definitivamente y sin esperanza.

Pero la resurrección de Cristo de entre los muertos es el signo de la esperanza. Es la garantía de que no todo ha acabado con la muerte, antes bien, que es posible una *positiva* reconciliación con Dios. Demostrar esto es para Barth la tarea grande y decisiva de la doctrina de la reconciliación. ¿Cómo puede establecerse entre el Dios santo y el hombre pecador una paz —graciosa, es cierto—, pero legítima? ¿Cómo el juicio y la sentencia de Dios, desconocimiento y reprobación, pueden al mismo tiempo ser reconocimiento y aprobación? ¿Cómo el hombre injusto, muerto e impío, va a poder convertirse en hombre justo, que vive con y por Dios?

¿Cuál puede ser este derecho absolutamente superior al desaguisado del hombre? El nuevo derecho que ha de ser implantado no puede ser más que un *derecho de Dios.*[72]

Dios no está *sub lege.* No hay ninguna ley ni ningún principio de ordenación, sobre o fuera de Dios, a los cuales Dios estuviera ligado: Dios es perfectamente libre. Y no libre a la manera nominalista: Dios no está *sub lege,* pero Dios no está tampoco *ex lex;* Dios es *sibimetipsi lex.* Y el derecho de Dios significa precisamente esto: Dios es fiel a sí mismo; el derecho de Dios es la conformidad de Dios consigo mismo.[73]

Así Dios tiene razón en la justificación, está en su derecho. La justificación no es simplemente un distribuir caprichoso y arbitrario de favor y disfavor, pero Dios es más bien justo precisamente en su gracia y gracioso precisamente en su justicia. También en la justificación continúa él fiel a sí mismo.

«En esta acción, Dios se afirma en primer lugar a *sí mismo:* en ella vive su propia vida divina en su unidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo. Pero en ella se afirma también como Dios del *hombre,* como el que se ha atado al hombre desde la eternidad, eligiéndose a sí mismo para el hombre y al hombre para sí. En la acción de su gracia cumple justamente lo que ha querido y decidido, atribuyendo al hombre una realidad en cuanto

72. *Cf. Ibid.,* t. IV-1, pp. 590 ss.
73. Sobre el concepto de justicia de Dios y su relación con la misericordia y la gracia, *cf. Ibid.,* t. II-1, pp. 422-457.

criatura: la realidad de su naturaleza humana. Cumpliendo esta acción no se compromete en manera alguna *a sí mismo*. E incluso en la relación *que le une al hombre* no cambia de naturaleza, sino que *realiza* en este acto la plenitud de su propia ley, que es la ley única y la ley suprema: la ley que es Él mismo. La gracia que emplea en la justificación no es, incluso en esta relación, un acto que vaya a serle extraño, un acto cuyo cumplimiento habría de obligarle a transformarse, a corregirse, a volverse a tomar; un acto en que Él se haría extraño a sí mismo; un acto en que cesaría de ser Dios aunque no fuera más que parcialmente, en que dejaría de ser fiel a sí mismo. Si ocurriera de otro modo, ¿cómo podría existir entonces una confianza en su gracia, correspondiente a la divinidad de Dios?» [74]

La injusticia del hombre no puede cambiar nada en este derecho de Dios. La injusticia es grande, en cuanto es injusticia contra *Dios*, pero es pequeña porque, sin embargo, es sólo *in*justicia y, como tal, no puede fundar ningún derecho. También, en la injusticia del hombre, conserva Dios absolutamente su derecho sobre el hombre, que es su criatura y su aliado. En cuanto pecador, el hombre continúa también en la mano de Dios y bajo la jurisdicción divina. Y así Dios puede, con pleno derecho, usar de gracia. Ésta es la espina dorsal del acontecimiento de la justificación: el Dios gracioso en la justificación tiene razón y está en su derecho; en sí mismo es justo, es fiel a sí mismo.

¿Pero no será éste solamente un derecho teórico, un derecho vigente, pero que no se ejerce? ¿Ejerce Dios realmente este derecho? *Sí*, Dios *lo ejerce*, porque es Dios de vivos y no de muertos. No soporta la injusticia del hombre, interviene. Ejerce su derecho en el *juicio*. Porque el derecho de Dios entra en conflicto con la injusticia del hombre, se llega a la crisis. «Justicia de Dios significa: negativa de Dios, eliminación, alejamiento, aniquilación de la injusticia y del hombre como autor de la misma.» [75]

Salta a la vista: Dios no se da de menos de ejercer su derecho. ¿No se trasluce aquí algo más: la gracia de Dios en su justicia? Barth no separa justicia y gracia. El corazón de la justicia de Dios es la gracia; la gracia es el comienzo y el fin de su justicia. Por gracia de Dios ha elegido al hombre desde la eternidad en Jesucristo; por gracia le ha creado en el tiempo; también por gracia ejerce su derecho en la justificación. Por eso se encoleriza contra él, le juzga y le

74. *Ibid.*, t. IV-1, p. 593; cf. t. II-1, pp. 450-453; t. II-2, pp. 849-853; t. IV-1, páginas 592-596.
75. *Ibid.*, t. IV-1, p. 597.

condena, porque no le ha abandonado, porque quiere serle gracioso.[76]

Pero por este motivo no hay que despreciar el juicio y la cólera de Dios. Juicio y cólera son auténticas; la gracia está *oculta;* sólo Dios podrá hacerla aparecer. El hombre pecador no quiere saber nada con la gracia, y por esto se atrae la justa cólera de Dios. Hay un Dios de cólera que le juzga severamente.[77]

¿Qué significa para el hombre pecador el ejercicio del derecho de Dios? ¿Qué significa la decisión de su juicio? En las profundidades del hombre opera un discernimiento entre el réprobo a la izquierda y el elegido a la derecha; haciéndolo así, Dios es justo lo mismo a la derecha que a la izquierda, siendo asimismo profundamente gracioso.

«... a la *izquierda* el mismo hombre, en cuanto hombre que debe desaparecer, que, alcanzado por la cólera de Dios, no puede sino perecer y morir, que está incluso ya muerto y las cuentas le han sido ajustadas —a la *derecha,* todavía él, el hombre, que, incluso en esta muerte y en este tránsito, es decir, en el momento en que ha expirado ante Dios siendo objeto de las intenciones divinas, continúa rodeado de la vida de Dios y viviendo de ella. En otras palabras: a la *izquierda,* el hombre a quien su injusticia condena, destierra y aísla; a la *derecha,* este mismo hombre que, condenado, desterrado, aislado, vuelve a encontrarse perdonado, protegido, sostenido por Dios en el cumplimiento de lo que su voluntad ha proyectado. Retengamos ahora esta idea: de *ambos lados,* la conducta de Dios es *justa,* ya que brota de su propio derecho, de su fidelidad a sí mismo, y porque es el cumplimiento de su derecho sobre el hombre y en lo que atañe a éste. Justa, porque, *de un lado,* es la cólera que destruye al pecador y a su pecado, pero justa también, del *otro lado,* porque esta cólera se limita, más exactamente: porque adquiere un sentido, porque Dios se adhiere al mismo hombre que es su propiedad, incluso en cuanto pecador, y sobre el cual no puede sino ejercer su cólera. Y en este *discernimiento,* Dios es igualmente justo, pues ¿cómo hacer suficiente justicia a su derecha, si se contentaba a su izquierda sólo con la cólera y a su derecha sólo con el perdón; si se contentaba con identificar al hombre y a su justicia, y si le bastaba con eliminar del mundo a la injusticia y al que la comete? ¿O bien si, sin prestar atención a la injusticia que el hombre ha causado y con la cual se confunde, dejaba vivir al hombre y afirmarse sin aniquilar la injusticia, cuyo autor es el hombre, reconociendo así *de facto* el derecho de la injusticia a la existencia?... La *justicia* de Dios dejaría de ser la justicia *de Dios* si este discernimiento como tal y si lo que le acontece al hombre a la izquierda como a la derecha no fueran obra de la *gracia* de Dios. Hemos visto que lo que Dios hace a su izquierda es también gracia: en este sentido, Dios no se da de menos de proseguir en los hechos su obra de comunión con el hombre, por lo menos bajo la forma de una cólera que devora al hombre culpable de injusticia. Y, sin embargo, hemos visto también de una manera concreta que no

76. *Ibid.,* t. IV-1, pp. 598 ss.; t. II-2, pp. 819-829.
77. *Cf. Ibid.,* t. IV-1, pp. 600-604; t. II-1, pp. 413-457.

sería bueno que el hombre pudiera subsistir y vivir siendo autor de la injusticia; es, por consiguiente, una gracia el tener que perecer y morir como hombre. Cuál no es, por otra parte, la grandeza de la obra que Dios cumple a su *derecha:* en ella, lejos de abandonar al hombre a una caída sin término en su propia nada, lejos de dejarle rodar de su mano, lejos de anular y de extinguir su ser en cuanto criatura y aliado, se convierte para él en la patria, incluso en lo más profundo del exilio en que se ha perdido; le rodea y le sostiene con su propia vida incluso en la muerte.» [78]

Todo esto es *obra de Dios.* Por consiguiente, es obra auténtica y perfecta por ambas partes. Hay que notar cómo Barth subraya enérgicamente que «Dios no crea ni pone jamás "un como si", al contrario, siempre crea *realidades*».[79] A la izquierda, el hombre no es condenado sólo de una manera nominal, su injusticia no es borrada sólo aparentemente, sino que su injusticia es realmente aniquilada, el hombre debe morir. Y a la derecha el hombre no sostiene sólo un derecho parcial, no es sólo perdonado de manera parsimoniosa, sino que Dios inaugura un hombre nuevo, justo y vivo. Así, el discernimiento que hace Dios es *«real y total».*[80]

Pero sería falso imaginar que este discernimiento daría al hombre una especie de doble existencia, haciendo de Dios un ser híbrido. En el hombre, se trata más bien de una dinámica, de un paso de la izquierda a la derecha, de una *historia.*

«Si este dualismo persistente, si este hiato y esta yuxtaposición estáticas de dos hombres diferentes es sólo un producto del equívoco y de la caricatura en la obra que realiza este discernimiento (en el hombre de dos hombres diferentes), podemos descubrir la puesta en marcha de la *historia* en que el hombre de la izquierda simboliza el *origen,* y el hombre de la derecha la *dirección,* origen y dirección de un *solo y mismo* hombre, el primero en cuanto pasado, y sólo en la medida en que aún existe, y el segundo en cuanto futuro, en la misma medida en que, sin embargo, ya existe...» [81]

Esta historia es la justificación divina del hombre pecador. Y precisamente esta historia es para Barth el gran enigma del acontecimiento de la justificación. Oponer así estáticamente dos imágenes de uno mismo (el hombre «empírico» y el hombre «real»), incluso en el caso de que estas dos imágenes se hallen tal vez en movimiento, esto resulta relativamente fácil de representar. Pero la justificación

78. *Ibid.,* t. IV-1, pp. 603 s.
79. *Ibid.,* t. IV-1, p.605.
80. *Ibid.,* t. IV-1, p. 605.
81. *Ibid.,* t. IV-1, p. 606.

no tiene nada que ver con esto. Es un enigma, porque no hay una autocomprensión ni una autovivencia de esta historia. Se trata, en la oposición entre ayer y mañana, de una oposición absoluta y cualitativa: no adquirimos la menor experiencia vivida del «como muertos, y he aquí que vivimos»; no tenemos la menor experiencia personal del hecho de ser el hijo pródigo, que «estaba muerto y ha vuelto a vivir, que estaba perdido y ha sido hallado de nuevo». Tal es el enigma de la justificación.[82]

¿Un enigma insoluble? Insoluble en la experiencia personal del hombre, pero resuelto, sin embargo, por la revelación de Dios. Ésta dice, pura y simplemente, que todo esto, a pesar de no ser accesible a la experiencia, es, sin embargo, exactamente así. Todo esto es realmente un acontecimiento.

¿Y por qué todo es tan enigmático? Porque lo que conocemos por la Revelación —este paso de la justicia al derecho, de la muerte a la vida, la justificación del hombre pecador— sólo es conocido en un *Otro*, que hasta ahora ha hecho posibles todas estas afirmaciones, pero que para nosotros se mantuvo oculto en un segundo plano: *Jesucristo*. Nuestro derecho es para nosotros un derecho extraño; es *su* derecho, y, solamente por el hecho de ser suyo, es también nuestro. Nuestra historia es *su* historia, y, solamente por serlo, es nuestra historia.

«Precisamente porque todo lo que es verdadero y real en Él lo es también en nosotros, todo conocimiento de cuanto sea valedero y eficaz para nosotros no puede pertenecernos en primer plano, debe existir primero en Él, sólo puede existir a partir de Él. Toda verdad y toda realidad existen, pues, primero en este *Otro* y no en nosotros. Precisamente *por esto* no depende nuestra justificación de una experiencia personal en que nos comprenderíamos a nosotros mismos; he aquí *por qué* no la encontramos de antemano en nosotros, he aquí *por qué* no podemos imaginárnosla, he aquí *por qué* justamente es para nosotros un *enigma*.» [83]

12. *Justificación extraña. Justificación propia*

«*Iustitia aliena*, primero y esencialmente porque es la *iustitia Christi* y, solamente en cuanto tal *nostra, mea iustitia*.» [84] La justicia de Dios es el ejercicio de su derecho contra el desafuero del hombre. Así no es otra cosa que el juicio de Dios, y no otra cosa —si se mira

82. *Cf. Ibid.*, t. IV-1, pp. 607-611.
83. *Ibid.*, t. IV-1, p. 613.
84. *Ibid.*, t. IV-1, p. 613.

al hombre— que la justificación del hombre. Todo esto —justicia, juicio, justificación— se comprende solamente cuando se considera como *acontecer en Jesucristo.*

«Pero esta justicia, este juicio de Dios y esta justificación por Dios que concierne al hombre han acontecido concretamente en *Jesucristo. Debían* acontecer en Él porque Él, en Persona y como Hijo del Padre, era el mismo Dios verdadero que elige y crea al hombre, y, de otro lado, el mismo hombre verdadero elegido por Dios, y porque, como tal, fue elegido desde toda la eternidad para dar perfecta cima al cumplimiento de la justicia de Dios. *Podía* acontecer en Él porque, como verdadero Dios y verdadero hombre, era competente y calificado para colmar y para experimentar en su persona el abismo entre Dios y el hombre, para ser en este conflicto a la vez juez y reo. Podía *solamente* acontecer *en Él,* porque, única persona que es a la vez sujeto y objeto en esta historia, podía resolver en sí mismo la oposición que llevaba consigo: era él mismo el término absoluto que había que ejecutar, y asimismo el comienzo absolutamente nuevo que había que marcar —y como ambos, término y comienzo, ocupaba el lugar de todos los demás hombres, en su nombre, por ellos, por su bien. *Aconteció* esto en Él, al ser tanto verdadero hombre como verdadero Hijo de Dios, y al ser, en esta unidad de su Persona, juez de todos los demás hombres; su juez, porque sufrió el juicio en su lugar —abatido en su muerte, enderezado en su resurrección de los muertos. Tal es la justificación del hombre pecador, acaecida en Jesucristo.» [85]

En la justificación se opera la intervención poderosa del mismo Dios. El pecador no tiene en manera alguna talla para medirse con el Santo, ni en una colaboración activa, ni en una colaboración pasiva, ni como sujeto, ni como objeto; pero en este juicio se trata de la muerte del hombre y de su vida desde esta muerte. El hombre sale de este juicio sano y salvo únicamente porque el mismo Dios se pone en su lugar, porque por él Dios acepta esta muerte donde el Dios, Señor, Juez y Salvador es al mismo tiempo hombre, siervo, reo y desamparado. Por esto, el hombre puede llegar a ser, y llega a serlo, compañero activo y pasivo.

La justificación del pecador en cuanto intervención personal de Dios en Jesucristo significa ante todo la *aversión a la injusticia:* [86] aniquilación de la injusticia humana y eliminación del hombre como autor de la misma. Esto no ha acontecido en nosotros; nosotros somos todavía los hombres pecadores de ayer; esta aversión no puede encontrarse de antemano en ningún acontecimiento de nuestra vida. Esto ha acaecido en Jesucristo. En Él, nuestra injusticia se ha borrado real

85. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 613 s.; cf. t. II-1, pp. 446-448; t. II-2, pp. 848-853.
86. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 616-619.

y definitivamente, se ha tornado cosa de ayer, y nosotros, en cuanto autores de la misma, hemos sido muertos, enterrados, también nosotros hemos sido hechos cosa de ayer.

«En Él nuestro pecado *desaparece* y en Él *desaparecemos* nosotros mismos como pecadores. En Él provenimos todos de aquel No divino pronunciado válidamente y ejecutado con fuerza; provenimos de la liberación, que es completa realidad en este No, ya que es expresado y realizado en Jesucristo. Esta liberación, acontecida en Él, es la condición de nuestro porvenir. Y la libertad que nos ofrece este No es nuestra vida presente. En Él *hacemos* retroceder detrás de nosotros a la injusticia, a nosotros mismos que somos sus autores. *Ha* alejado de nosotros la injusticia, nos ha alejado de él, *ha* disuelto y ha suprimido nuestra existencia en la medida en que somos sus autores.» [87]

La justificación del pecador como intervención personal de Dios significa, en segundo lugar, *la conversión a Dios:* la restauración del derecho del hombre y, por lo mismo, la constitución de la vida de un hombre nuevo, del hombre justificado ante Dios. Incluso este elemento positivo no se ha realizado como tal en nuestra existencia. Mirándonos a nosotros mismos, deberíamos considerar como irreal la existencia de este hombre justo. Pero en Jesucristo esto es una realidad.

«En *Jesucristo,* el Hombre auténtico, que es por sí mismo el Hijo eterno del Padre eterno, este hombre *futuro,* nuevo y justo, vive en una realidad incontestable. *En él* yo soy ya aquel que será este hombre justo, que vivirá en cuanto tal, de la misma manera que *en él* yo ya no soy el hombre injusto más que en la medida en que ya lo he sido una vez. Igualmente, en este sentido positivo, Jesucristo vive en *nuestro* lugar, para *nosotros,* en nombre *nuestro.* Y así, en su nombre, en Él, tenemos nosotros lo mismo nuestra injusticia y nuestra muerte que nuestro pasado, lo mismo nuestra justicia y nuestra vida que nuestro porvenir.» [88]

Cristo no solamente ha sufrido la muerte activamente como objeto del acontecer, sino que a Él, a Cristo, como objeto de la justicia, le ha acontecido por esto la Resurrección como respuesta del Dios hacedor de gracia. Y todo esto aconteció también para todos nosotros, «para nuestra justificación» (*Rom* 4, 25). Tampoco esta parte positiva de la justificación es cosa nuestra, y, sin embargo, nos compete: es nuestra empresa realizada y cumplida por Jesucristo.

Estos dos aspectos de la justicia y del juicio forman un todo en

87. *Ibid.*, t. IV-1, p. 618; *cf.* t. III-3, pp. 83-96.
88. *Ibid.*, t. IV-1, p. 619.

la diferenciación necesaria, en la unidad indestructible, en la continuidad indisoluble de la misma historia irreversible; de la destrucción de la injusticia a la restauración del derecho, de la aversión del pecado a la conversión a Dios, de la muerte a la resurrección.

Así, para Karl Barth, la justicia del hombre es esencialmente una justicia extraña, la justicia de Cristo; y la justicia del hombre, una historia acontecida en Otro, en Jesucristo. Pero sería comprender mal a Barth pensar que la justicia no es por eso la justicia propia del hombre, que la justificación no es la historia propia del hombre. Precisamente en cuanto justicia e historia de Cristo, es *nuestra propia justicia y nuestra propia historia.*

«Su historia, en cuanto tal, es *nuestra* historia; es incluso la historia que en adelante nos pertenece más propiamente (y esto en un grado incomparable, mucho más directamente y más íntimamente que todo cuanto imaginamos conocer como nuestra *propia* historia). Él, Jesucristo, nos concierne. En *Él* estamos con nosotros mismos.» [89]

«Justamente porque todo es verdadero y eficaz en *Él y por consiguiente* en nosotros (todo no puede ser reconocido como valedero y eficaz primeramente en nosotros; debe serlo primero en Él, a partir de Él, para nosotros.» [90] «Pero ocurrió también que, en el acto de la resurrección de los muertos, Dios, el Padre, le confirmó, le reconoció y le reveló como autor de este acto y como el acto mismo, cumplido para nosotros, para todos los hombres. Siendo él quien lo ha cumplido y en quien el mismo Dios lo ha cumplido, y viviendo Él como autor de este acto, es *nuestro* Señor, *nosotros* somos *en él,* nuestra presencia es *la suya,* la historia de la humanidad es *nuestra* historia, Él es el acontecimiento concreto de la existencia y realidad del hombre justificado, en el cual cada hombre puede encontrarse a sí mismo y a sus semejantes justificados en la verdad. No hay ninguno por cuyo pecado y muerte no haya Él muerto, cuyo pecado y muerte no haya Él suprimido y borrado en la Cruz, por quien Él no haya dado cima en aquel lugar a lo que es justo, restableciendo así el derecho. Ninguno a quien no se haya ofrecido esto en su resurrección como justificación propia. Ninguno cuyo Señor no sea Él, y ninguno que no esté justificado en Él... Ninguno que no haya sido justificado en Él suficiente, plena y definitivamente.» [91]

Barth ha explicado ya encarecidamente en la Antropología que toda la historia de la existencia humana pende de la historia del Hombre Jesús, pero que se trata, incluso en este sentido secundario, *realissime*, de una historia real.[92]

89. *Ibid.*, t. IV-1, p. 613.
90. *Ibid.*, t. IV-1, p. 613.
91. *Ibid.*, t. IV-1, p. 703 s.
92. *Cf.*, por ejemplo, los diferentes aspectos del auténtico ser humano: ser con Dios, K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. III-2, pp. 160-167; ser que proviene de Dios, tomo III-2, pp. 167-170; ser elegido, t. III-2, pp. 170-176; ser llamado, t. III-2, páginas 176-188; el ser como historia, t. I-2, pp. 188-196; como ser en el reconocimiento, tomo III-2, pp. 207; y en la responsabilidad, t. III-2, pp. 207-238.

La justicia del justificado es, para Barth, no sólo una justicia extraña, sino una justicia propia. Esto es importante para nosotros, pero exige una precisión. Volveremos sobre este aspecto humano de la justificación en los próximos capítulos, sobre todo al exponer cómo Barth comprende la realización subjetiva de la Justificación. La vida de la fe es «el ser del hombre pecador, en el cual él se halla a *sí mismo* verdadera y realmente justificado (remisión de sus pecados), a sí mismo como Hijo de Dios, a sí mismo como heredero de la esperanza de la vida eterna...».[93]

13. *El hombre justificado*

La justificación del hombre es el juicio de Dios; la justicia de Dios se ejecuta al ser restablecido su derecho. La sentencia se cumple en la muerte en cruz de Cristo, y se promulga en su resurrección. ¿Cuál es el resultado de este juicio? Barth responde: «Su resultado es... *la absolución del hombre.*» [94] Es la elección del hombre nuevo (¡el viejo ha desaparecido!): el hombre justo, la nueva criatura, la nueva creación. Es posible, porque es el juicio *de Dios;* como tal —es decir, como palabra de Revelación y no como experiencia personal—, debe ser tomado en consideración y manifestado por el hombre con sus obras. Pero como tal no tiene autoridad, fuerza y validez solamente a medias o de una manera relativa, sino plena y absolutamente. No sólo se ha dicho algo pegado en cierto modo *a* nosotros: ha ocurrido algo *en* nosotros. Ha sido creada una realidad nueva, una situación humana profundamente cambiada.

Pero aquí toda simplificación sería funesta. El hombre se halla sometido a un *doble destino:* procede del pasado de su injusticia y de su muerte, y se encamina hacia el porvenir de su derecho y de su vida. Y la obra de la absolución divina hace que el hombre pueda pasar del uno al otro, «el hombre que tiene, pues, en cada momento del presente, *a la vez,* aquel pasado y este porvenir: aquél, como pasado; éste, como futuro; aquel pasado desvaneciéndose a sus espaldas; éste, como promesa hacia adelante —irreversible después de la muerte y la resurrección de Jesucristo—, pero en este después no solamente el uno o el otro, sino *los dos* a la par, cada uno según su modo particular y eminentemente diferente, tan real y tan grave, sin que ambos anden barajados en un presente cualquiera (¡como si

83. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* t. IV-1, pp. 708 s.
94. *Ibid.,* t. IV-1, p. 634.

ambos no fueran fundamentalmente diferentes!), sino bien diferenciados, un punto no separado ya del otro, sino, en la sucesión de momentos de esta historia, indisolublemente ligados el uno al otro en cada momento presente».[95]

Ante todo hemos de echar una *mirada atrás*.[95] En la justificación no se trata, en primer lugar, de un juicio divino como contraorden, se trata de la absolución por Dios del hombre *pecador:* es una *iustificatio impii,* una *creatio ex opposito*. Barth toma de nuevo aquí la palabra de los reformadores, a saber, que el *iustus* es *simul peccator*. Aquí queremos poner un cuidado especial en comprender a Barth correctamente. Hay que descartar toda imagen cuantitativa. No se trata de una cantidad ni en el justo ni en el pecador, a la manera de dos vasos comunicantes donde en el uno sube el líquido cuando en el otro baja. Aquí como allá, se trata del hombre entero. El hombre, de una pieza, está en la meta y, sin embargo, todavía en los comienzos. Es tal, y como tal se conoce. Su justificación es una justificación que empieza.

«No existe, por lo tanto, hombre justificado por Dios que no deba reconocerse como injusto ante Él, como el orgulloso rebelde que un día fue; y, aunque no siempre pueda dar a Dios razón contra sí mismo, no dejará de reconocerse en todo caso injusto ante Dios. Si no lo hiciera así, habría que creer que rechaza el ser absuelto, el ser justificado. Si negara que es tal, habría que creer que niega la promesa, que no la conoce, que no le concierne en absoluto el despertar del hombre perdonado. Donde se produce este despertar, donde acontece la justificación del hombre, ésta es la justificación de este hombre *injusto*, y el hombre así justificado no rehusará admitir que todavía es este hombre injusto, que precisamente como tal se halla en despertar y que no puede encontrarse de otra manera.» [97]

El hombre justificado es una obra de la nueva creación de Dios, pero precisamente como tal sabe que estaba destinado a la insignificancia y que sin esta obra de Dios caería constantemente en ella. Todo lo que tiene no lo tiene nunca, ni un solo instante, a causa de sí mismo. Él es el pecador. Lo tiene como un regalo de la gracia de Dios. Todo lo que tiene como justificado, lo recibe. Constituiría un secreto y culpable intento de autojustificación que el hombre quisiera hacer abstracción de lo que era antes.

«Ella [la justificación] es el juicio de Dios, arrancado de aquel *pasado*, dominado por el juicio de Dios; pasa desde aquel *pasado* a un porvenir enteramente distinto. En todo momento del presente es todavía aquel que

95. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 639 s.
96. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 640-643.
97. *Ibid.*, t. IV-1, p. 642.

era: el hombre del pecado, el hombre del orgullo, el hombre caído como tal. No lo es para quedarse en tal estado, sino para no serlo más, para hacerse otro.»[98] Como prueba bíblica, aporta Barth, en una larga digresión, la exegesis de los *Sal* 32 y 51, y particularmente de *Rom* 7.[99]

Pero no miremos sólo hacia atrás; a la vez y por encima de todo, hemos de mirar hacia adelante.[100] Se trata, por supuesto, en la justificación de la *absolución* del pecador, de la *iustificatio impii,* de la *creatio ex opposito.* Se trata, pues, ante todo, de algo positivo. La injusticia se halla a sus espaldas; el derecho, ante él. La marcha del hombre en la justificación tiene un sentido irreversible: lo nuevo tiene la primacía sobre lo viejo; el derecho, sobre la injusticia; el porvenir, sobre el pasado; la vida, sobre la muerte. No se trata aquí, a pesar de toda diferenciación y ordenación, de un equilibrio de dos momentos: el *acabamiento de la justificación* tiene la primacía sobre el comienzo. El juicio divino es ante todo compromiso y promesa. Y así como el juicio de Dios, en cuanto No divino, alcanza al hombre en cuanto fue pecador y en la medida en que todavía lo es, así —y así ante todo— alcanza al hombre en cuanto Sí de Dios, al hombre que en virtud de la promesa y del compromiso de Dios ha sido ya introducido en el derecho y en su nueva vida.

Así, el hombre viejo es ya el nuevo; el aliado infiel, el fiel; el muerto, el resucitado. La promesa habla del porvenir: así como el pasado del hombre en cuanto pecador es todavía su presente, así el porvenir del hombre como justo es ya su presente. La promesa es concedida ahora, aquí, hoy, en medio de su presente, con certeza, con inmediatez, realmente. El hombre posee ya ahora la totalidad. Así no poseemos solamente las primacías de la justificación, sino también y ante todo su cima. No hay ni una simple igualdad o identidad, ni una oposición excluyente, entre el pasado y el porvenir. Tampoco aquí conducen a nada los conceptos cuantitativos.

«... como si lo concedido al hombre justificado con la promesa, y así en el presente, fuera apenas un regalillo, y lo que espera en el cumplimiento y en el futuro algo más grande: como si aquello fuera sólo una parte y esto el todo. Pero la herencia cierta que ha sido concedida al hombre no es pequeña por el hecho de que todavía no la haya recibido (o solamente en forma de arras o de garantía). Aunque sólo se halle en sus comienzos, esta herencia le pertenece ya en toda su plenitud. De la misma manera que, en virtud del juicio de Dios, la injusticia que acompaña al

98. *Ibid.*, t. IV-1, p. 640; *cf.* t. II-2, pp. 843-846.
99. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 643-659.
100. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 659-664.

hombre es toda su injusticia, y la muerte de donde sale toda su muerte, así la justicia y la vida que le salen al encuentro después del juicio de Dios son *toda* su justicia y *toda* su vida. Así como por su pasado que penetra en su presente se halla todavía en la injusticia y en la muerte, de la misma manera por su futuro que, con la promesa, penetra en su presente, se halla *plenamente* en su derecho y se halla vivo. Y esto por el mero hecho de que, en cuanto vive en el tiempo y respecto a su persona, es precisamente *simul peccator et iustus* en la tensión de esta simultaneidad; pero no pecador a medias y justo a medias, sino plenamente ambas cosas. Y la absolución del hombre, en la promesa que le ha sido concedida, enuncia ya en su presente la realidad de su porvenir: *totus iustus* —¡nada menos que esto!» [101]

Que el hombre sea *totus iustus* se deduce del *contenido de la promesa*, cuya aceptación da cima a la justificación del hombre. La promesa comprende tres aspectos, por así decir, idénticos y, sin embargo, diferentes:

1. La remisión de los pecados. El hombre recibe la *promesa* de esta remisión: trátase así de algo futuro: la quinta petición del padrenuestro vale para todos los momentos de la vida del hombre: en cada instante, el hombre tiene que pedir, tiene que esperar la remisión y la liberación de sus pecados.

Remisión de los pecados no quiere decir hacer que no haya sucedido lo que ha sucedido; esto es imposible. Dios mira y reconoce la mancha, pero no la toma en consideración, hace como que no la ve y la cubre, «no imputándola» (*II Cor* 5, 19). Así perdona Él no por debilidad, sino en un acto divino de fidelidad y poder; no ilegítimamente, sino con todo derecho. Esta remisión no es *en modo alguno* un perdón *puramente verbal*, es un perdón *que borra*.

«Como perdón, esta remisión es la eficaz y justa modificación de la situación humana removida desde su base: si *su* justicia sobre el hombre consiste en que Él no quiere saber nada de esta mancha, la mancha como tal *es* extirpada y suprimida y el hombre, portador de ella, a pesar de su mancha *es* realmente inmaculado, a pesar de su injusticia está en el derecho. El perdón divino no es así un perdonar "como si" el hombre no fuera un pecador. Precisamente como perdón es la obra creadora de Dios, en virtud de la cual el hombre viejo que fue y todavía es *no* es ya el mismo, sino otro: el que llegará a ser, el nuevo hombre. La remisión de los pecados es un filete de cola bajo el pasado del hombre.» [102]

Con esto se crea una nueva y positiva situación de partida, una nueva libertad, un triple poder: adherirse a la Gracia y al derecho

101. *Ibid.*, t. IV-1, p. 664; *cf.* t. II-1, p. 707; t. II-2, pp. 846 ss.
102. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 666 s.

de Dios; aprender humildad; volver la espalda al pecado. Éste es nuestro futuro y, sin embargo, es *ya nuestro presente*. «Tus pecados te *son* perdonados.» Lo que le es anunciado y prometido no se queda en anuncio, en simple promesa, sino que *acontece* ahora.

«En cualquier tiempo y lugar en que el hombre confíe en la promesa, en cualquier tiempo y lugar en que ose aplicársela como dirigida a su persona y la haga de ese modo valer para sí, acontece entonces la remisión de sus pecados, el trazo es echado, se crea la nueva situación de partida. No solamente le es anunciada la absolución, le acontece. El hombre recibe la remisión: el perdón de Dios y la libertad de un nuevo derecho, del único derecho auténtico. Él la posee ya, puede, tiene el derecho y debe atreverse a vivir como uno que ha sido perdonado.» [103]

2. Inserción en el derecho de los hijos de Dios: nueva inserción en el derecho no sólo de criatura y aliado, sino de hijo de Dios. Esto significa, más allá de toda coexistencia de Dios con el hombre como meta de la Reconciliación, una graciosa comunidad *de ser* del hombre con Dios, una nueva relación ontológica inaudita, una dependencia *óntica* de Dios: Dios *es* el Padre del hombre; el hombre es *su* hijo. Dios tiene el derecho de Padre cerca del hombre; el hombre tiene cerca de Dios el derecho de hijo, que comprende todo derecho humano. Pero también esto es futuro, promesa. «Nos reengendró a una viva esperanza» (*I Pe* 1, 3) de este ser. Pero tampoco es esto solamente meta lejana; atañe al presente, es vivido ya aquí y ahora. «Ahora *somos* hijos de Dios» (*Rom* 8, 17; *I Jn* 3, 2).

«Las sombras, cargas y aflicciones que nos causa nuestro pasado bien pueden —y con profundidad— cubrirnos y ocultarnos esta meta, de manera que no pueda hablarse a la verdad de percibirla. "Aún no se ha manifestado lo que hemos de ser" (*I Jn* 3, 2). Pero esto no puede cambiar nada. No puede ni suprimir el hecho, ni mermarlo en su alcance. Lo que somos en virtud de la Promesa de Dios: aquellos a quienes Dios ha unido a sí mismo, llamándolos sus hijos; y lo que *tenemos:* el derecho de atenernos a este estado y de apelar a él, el derecho de alzar la voz a Dios gritando: "¡Abba, Padre!" (*Gál* 4, 6; *Rom* 8, 15)...» [104]

3. Inserción del hombre en el estado de esperanza y de herencia. El poder de esperar y la verdadera esperanza en la remisión de los pecados y la filiación divina —así como el poder de rezar y la plegaria atendida— eso es lo que debemos esperar seriamente de Dios. El hombre tiene la promesa de poder esperar. Sin embargo, todo

103. *Ibid.*, t. IV-1, p. 668.
104. *Ibid.*, t. IV-1, p. 670; *cf.* t. I-1, pp. 480-482; t. I-2, pp. 234-243, 256-262.

esto culmina en la única gran esperanza del *fin último,* donde el hombre no camina ya más, sino que alcanzará el reposo del gran más allá, donde el hombre no será otra cosa que el *totus iustus:* la gloria del servicio de Dios en la eterna vida y en la salvación eterna. Esto lo tendremos, *pues,* en una plena presencia. Pero ya ahora, en cada *presente,* tenemos —aunque velado— aquel futuro como presente. Como ahora somos ya hijos, «también somos herederos» (*Rom* 8, 17).

«La "herencia" es justamente la decisión, que es el *principio oculto* de todas las decisiones en las cuales el justificado puede ya, ahora y aquí abajo, obtener el pleno perdón de sus pecados y ser completamente hijo de Dios. La "herencia" es el ser que es justamente el *principio oculto* del Ser justo, y que, según la promesa divina, le ha sido atribuido ya a él, ahora y aquí abajo, sin reserva. La "herencia" es justamente la presencia de la vida eterna, que es el *principio oculto* de todo presente temporal en el cual vive esta transición. Pero la toma de posesión y el gozo de la «herencia» serán: la revelación de este principio oculto y así el levantar el velo bajo el cual se halla *hic et nunc* escondido: la eliminación de la contradicción, la solución del enigma, la aclaración del misterio de su historia temporal. Tener la remisión de los pecados y ser un hijo de Dios significa: esperar esta herencia, salir al encuentro de su goce. Llegar a ser y ser justificado significa ser "capaces de participar en la herencia de los santos en el reino de la luz" (*Col* 12).» [105]

14. *Justificación y santificación*

Ante todo, debe afirmarse debidamente: Karl Barth enseña claramente la *justificación efectiva (Gerechtmachung)* e *interior* del hombre. No es que niegue la justificación declarativa *(Gerechtsprechung)* y forense del hombre de los reformadores, pero, superándola y profundizando en ella, la considera seriamente en su carácter divino. Vimos en el capítulo 12 cómo, según Barth, la justificación en Cristo es, al mismo tiempo, nuestra historia personal, y cómo su justicia deviene también nuestra justicia. Vimos más adelante, en el capítulo 13, cómo el cumplimiento de la justificación excede a su comienzo, y cómo, la remisión de los pecados, filiación divina y herencia del cielo son realidades ónticas que, ocultas como arras, son ahora ya tales realidades; que, como promesa, no se quedan en simple promesa, sino que suceden también —cuando un hombre las hace valederas para sí— *hic et nunc* para este hombre. Nosotros resumimos todo esto al afirmar: para Barth, la justificación declarativa o jurídica

105. *Ibid.,* t. IV-1, p. 674; *cf.* t. I-1, pp. 486-489; t. II-2, pp. 865-875.

(Gerechtsprechung) significa una justificación efectiva u óntica *(Gerechtmachung)*.

«Debe suprimirse toda reserva según la cual en la "justificación declarativa" del hombre se trataría sólo de una acción verbal, un "como si" pegado en cierto modo a él, y no la proclamación de la verdad entera de lo que es el hombre. Se trata, es verdad, de una justificación *declarativa*, pero de una justificación del hombre cumplida en esta declaración y, por lo tanto, efectiva, que corresponde a la verdad, porque crea una realidad y manifiesta la verdad: de una justificación declarativa, que como tal debe ser llamada sin reserva justificación *efectiva*. La fe cristiana no cree en una realidad desprovista de fuerza o con una fuerza condicionada, sino que existe como fe en Jesucristo resucitado de los muertos, como fe en el juicio de Dios de fuerza incondicionada, en virtud del cual el hombre no solamente *se llama*, sino que *es* un justo delante de Dios. Cree que Dios frente al hombre, para la sustitución del viejo hombre por un nuevo hombre obediente, se ha colocado en el derecho no sólo en parte, sino *enteramente;* no solamente negativa, sino *positivamente*. Cree que Dios, al llamar al único Cristo, su Hijo amado en quien tiene todas sus complacencias, ha creado en la relación entre él y el hombre una ordenación no solamente pasajera, sino *definitiva*.» [106]

Pero cómo esta justificación efectiva u óntica se hace realidad en la esfera «subjetiva» de cada hombre particular nos lo aclarará más detalladamente el capítulo 17 sobre la fundamentación del ser cristiano (operación del Espíritu Santo, constitución del sujeto cristiano, carácter creador de la fe).

¡La justificación declarativa es la justificación efectiva! ¿Estima Barth con esto que la justificación sea la misma santificación? No es propiamente esto. Barth ha tratado la relación justificación-santificación de una manera muy diferenciada: [107] justificación y santificación deben ser consideradas en la unidad de su diferencia. Se trata de *un* acto divino, pero que presenta dos aspectos realmente distintos: «Al considerar ahora la santificación del hombre en sí misma, no hablamos de una segunda acción divina que corre paralelamente a la justificación o que la precede o sigue en el tiempo. El acto de Dios que, en Jesucristo, reconcilia el mundo consigo mismo, es uno solo. Transcurre en diversos *momentos* de distinto alcance: cumple la justificación del hombre *y* su santificación, al ser, en el mismo Jesucristo, la condescendencia de Dios *y* el enaltecimiento del hombre. Pero cumple ambos actos al mismo tiempo: en y con el uno, realiza en seguida y plenamente el otro. Y correspondiento a estos distintos momentos

106. *Ibid.*, t. IV-1, p. 101; cf. t. II-2, p. 846.
107. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 565-578.

ofrece distintos *aspectos*, no puede ser abarcado en una mirada ni definido con una palabra, sino —conforme al único ser histórico de Jesucristo como verdadero Dios y como verdadero hijo del hombre— sólo como aquel movimiento de arriba abajo, o viceversa: de abajo arriba, sólo como justificación o como santificación. Pero su conocimiento puede, osa y debe, bajo este o bajo aquel aspecto, ser el conocimiento de la *totalidad* de la acción reconciliadora de Dios, el conocimiento de Jesucristo entero e indiviso (y no dividido), conocimiento de su *única* gracia.» [108]

«Una cosa es, y así queda, que Dios se vuelva al hombre pecador en la libertad de su gracia; otra cosa, que convierta a sí el hombre en esta misma libertad de gracia. Una cosa es, y así queda, que Dios se ponga en el derecho delante del hombre como juez y que, por su parte, le procure y le presente, precisamente con esto, un nuevo derecho; otra cosa, que él, por medio de su poderoso mandamiento, reclame a este hombre para su servicio, haciéndolo dócil y disponible.» [109]

«Pero aquí habría que decir que el no haber prestado atención a la relación recíproca entre los dos conceptos conduce a ideas fundamentalmente *falsas* sobre ambos y en la práctica a los errores correspondientes: a la idea de un Dios que obra en la soledad y que entrega "a buen precio la gracia" (D. Bonhoeffer), y así a un quietismo perezoso que descuida la relación de la justificación con la *santificación;* o a la idea de un hombre agraciado en sí mismo, que por su parte obra solitario, y así a un activismo ilusionista donde se olvida la relación de la santificación con la *justificación.*» [110]

Y ¿cómo debe ser descrita su mutua relación? Consiste en cierta precedencia recíproca, no de naturaleza temporal, sino real: «En el *simul* de una voluntad y un acto divinos, lo *primero* la justificación como *base* y la santificación como meta; en *segundo* lugar, la justificación como condición y la santificación como *consecuencia* —en este sentido ocupan ambas en la jerarquía un lugar *superior* y un lugar *inferior*. Precisamente la Gracia del único Cristo que es doble: Gracia justificante y Gracia santificante, ambas para el *honor de Dios* y para la *salvación del hombre,* es la que opera y crea, englobando la diversidad y la unidad de estos dos momentos y aspectos.» [111]

Después de determinar esta relación, describe Barth la santificación con toda minuciosidad: 1) como participación en la santidad de Jesucristo: el Santo y los santos; [112] 2) como llamada a su imitación,

108. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 567 s.
109. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 569 s.
110. *Ibid.*, t. IV-2, p. 571.
111. *Ibid.*, t. IV-2, p. 575.

la cual es un mandamiento, un lazo con una persona, un primer paso, un romper con la circunstancia;[113] 3) como incitación a la conversión: despertar del sueño de la muerte, conversión y renovación de todo el hombre, combate y enfrentamiento, todo ello como poder incoercible a causa de la Gracia en Jesucristo;[114] 4) como alabanza de las obras: las buenas obras se hacen realidad no como trabajo humano, sino por la pura Gracia y a partir de un mandamiento de Dios;[115] 5) como aceptación de la Cruz: en la comunidad con los sufrimientos y la muerte de Cristo se halla el cumplimiento de la santificación; la cruz para la humildad, para el castigo, para la ascesis, para la prueba; en la persecución, en el abatimiento, en la tentación.[116]

15. *Sólo por la fe*

Barth descubre en esto lo decisivo en la doctrina de la justificación: es una obra *de Dios:* es *su* justicia, su justificación, su juicio, su sentencia, su absolución. De este primario y decisivo aspecto de la doctrina de la justificación —se le llama a menudo el aspecto «objetivo»— hemos hablado hasta ahora. Pero Barth no pierde de vista que la justicia de Dios tiene en la Sagrada Escritura una réplica. Esta réplica no es una competencia —menos que nunca puede aquí tratarse de autojustificación—; más bien se fundamenta en la obra y en la merced de Dios. Pero precisamente de esta manera es una *obra* verdaderamente *humana.* Es la *fe.* La fe es «la obra *adecuada* realmente a su divina justificación, la obra que *corresponde* a ella del lado del hombre»;[117] pero la fe sola, porque Dios la hace valer como tal. Nos falta todavía considerar el contenido llamado «subjetivo» de la doctrina de la justificación, que con la Reforma cobró particular importancia.

En la fe y sólo en la fe conocemos que el hombre justificado no es sólo una idea hermosa, ilusión o mito, sino realidad. Es radicalmente imposible que el hombre con sus propias fuerzas se dé una prueba a sí mismo; sólo en la fe humilde puede un hombre —verdad es que entonces no sólo a sí mismo, sino también a los demás— dar una respuetsa positiva a la pregunta sobre la realidad y la existencia del hombre justificado por Dios.[118]

112. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 578-603.
114. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 626-660.
115. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 660-676.
116. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 676-694.
117. *Ibid.*, t. IV-1, p. 686.
118. *Cf. Ibid.*, t. IV-1, pp. 679-685.

La fe es, por parte del hombre, conocimiento, reconocimiento y aceptación del juicio de Dios sobre el hombre y el acto de completa sumisión a este juicio. Esta fe es, en el fondo *humildad:* renuncia del hombre orgulloso a su orgullo. No simplemente vencimiento de sí mismo y apartamiento del orgullo: el creyente es y continúa siendo el hombre orgulloso; pero este hombre orgulloso comprende lo absurdo de su obrar humillado. Así, la fe no es ni una humildad elegida por uno mismo (no se trata de su elección) ni una humildad impuesta (no se trata de una presión exterior), sino que la fe es una humildad de la *obediencia:* una decisión que es libre en la auténtica necesidad de la obediencia y que es necesaria en la libertad de una obediencia auténtica y, por lo mismo, libre. Por esto la fe es una desesperación llena de *consuelo.*[119]

Cuando hablamos aquí de la fe, nos referimos ante todo a la fe «*justificante*». La fe como vida cristiana tiene otras dimensiones además de la relación con la justificación del hombre, otras expresiones que el conocimiento, la operación, la «realización» del derecho nuevamente establecido por Dios. Es verdad, sin embargo, que en la justificación la fe halla su centro. Y sobre esto tratamos ahora: en el capítulo siguiente volveremos al conjunto de los problemas de la fe.[120]

¿Qué significa para Barth la justificación «*por la sola fe*»? Significa «la *oposición* de la *fe* a todas y cada una de las *obras;* las dos proposiciones siguientes: 1.ª, que ninguna obra del hombre como tal es su justificación o la encierra en sí (ni siquiera la obra de su fe como tal), pero que, 2.ª, el creyente es realmente el hombre justificado por Dios».[121] La segunda proposición positiva presupone la primera negativa; de ésta hemos de ocuparnos ante todo.

«La frase negativa de Pablo y de los reformadores declara: que *ninguna* de las obras del hombre, ni tan siquiera las reclamadas por la ley, que le deben ser exigidas y ha de aceptarlas, constituyen su justificación o la engloban en sí mismas. Como obras, que puedan servir para su justificación, *no* le han de ser exigidas, *no* son precisamente una buena obra.» [122]

Por obras entiende Barth «los pensamientos, palabras y actos del

119. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 685-693.
120. Sobre la fe como un todo, *cf.:* la fe y la Palabra de Dios, K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, pp. 239-261; la fe como conocimiento de Dios, t. II-1, páginas 1-287; la fe en Dios el Creador, t. III-1, pp. 1-44; la fe y la Providencia, tomo III-3, pp. 279-287; la fe y la Iglesia, t. IV-1, pp. 726-738.
121. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, p. 693.
122. *Ibid.*, t. IV-1, p. 694.

hombre pecador».[123] Todos éstos no tienen nada que ver con la justificación. La fe como humildad obediente niega el poder y el valor de toda obra humana para alcanzar la justificación.

La razón más profunda para la *sola fides* es el *solus Christus*. Sólo en él es justificado el hombre y como tal se manifiesta. La fe es fe en él: es la fe que justifica en la medida en que reconoce y realiza la justificación acontecida en Cristo como juicio de Dios. Todo lo espera de Cristo, de sí misma nada; todo de la gracia, nada de sus propios pensamientos, palabras y empresas.[124]

Pero esto no va a significar que la fe sea una obra de tal índole que el hombre se vaya a justificar justamente por obra de la fe. Éste sería el peor fariseísmo, el fariseísmo del publicano. El hombre no puede glorificarse por razón de su fe como no lo puede por razón de sus obras. El cristiano puede y debe glorificarse de la justicia de la fe, pero precisamente el justificado por la fe no tendrá nunca su justicia como una justicia conseguida por su propio esfuerzo.

Barth sabe muy bien que *Pablo* entiende por «obras» ante todo las obras exigidas por la Ley del Antiguo Testamento y que él en manera alguna rechaza las obras en cuanto tales ni siquiera las menosprecia. Sabe también cuál era la debilidad de los *reformadores* en este punto:

«... una identificación demasiado audaz de su propia situación con la de la Biblia y, debido al conocimiento apasionado que ponían en el conocimiento de su época, un olvido de muchos matices de diferencias de aspectos y de integrantes del texto bíblico, y viceversa: debido a la pasión que aplicaban a este texto, el olvido de muchos matices y diferenciaciones en su apreciación de la actualidad... Con seguridad había y hay en la epístola a los Gálatas (para no hablar de los demás textos de san Pablo y del resto del Nuevo Testamento) muchas otras cosas que descubrir de las que Lutero descubriera entonces. Y con seguridad había y hay mucho más que decir sobre la Iglesia y la teología de aquel tiempo y de los tiempos sucesivos de lo que los reformadores dijeron en torno a ellas en el cuadro de la epístola a los Romanos. No tenemos que considerarnos atados por su toma de posición ni del uno ni del otro lado.» [125]

Sin embargo, los reformadores estaban de acuerdo con Pablo en decir que no había obra ninguna cuyo cumplimiento fuera o supusiera la justificación de ningún hombre pecador. Obras que justifican al hombre y que deban ser así colocadas al lado de la fe como su

123. *Ibid.*, t. IV-1, p. 694.
124. *Ibid.*, t. I-1, pp. 258-261; t. IV-1, pp. 703-707.
125. *Ibid.*, t. IV-1, p. 695.

complemento necesario son simplemente una apostasía de la fe. Aquí hay solamente un «o todo o nada». Y los reformadores eligieron como Pablo: el rechazo de todas las obras en favor de la fe.

«La expresión *sola fides* no aparece en ninguna parte literalmente en los textos paulinos. Pero no hubo ninguna interpolación en el texto al traducir Lutero el de *Rom* 3, 28: "Sostenemos que el hombre es justificado por la fe *sola*, sin obras de la Ley", sino que se trató de la genuina interpretación de lo que Pablo ha declarado realmente, incluso sin el mínimo vocablo *sola*. Sea lo que se quiera de la posibilidad, de la libertad, del derecho, o incluso de la obligación, de la práctica necesidad de realizar obras —obras de la ley u obras de la fe—, el hombre no es *justificado*, según Pablo, por haber hecho estas obras, sino así: χωρις ἐργων νομου, *sin* ellas. Y frente a este "sin" se levanta la fe, por la cual es justificado el hombre, aunque no tenga obras, sino que, según *Gál* 5, 6, "actúa por la caridad", como una fe *solitaria*. Si el hombre no es justificado ni siquiera por las obras de la Ley divina, sino por la *fe*, es evidente que lo es *únicamente* por ella, por la fe *sola, sola fide*.» [126]

A partir de aquí, Barth abre, en el tomo IV-1, las dos grandes polémicas contra la doctrina católica (ya hemos señalado la primera contra la doctrina católica de la gracia): el excurso sobre la *doctrina de la justificación del Tridentino*.[127] Barth se encarniza contra el decreto de la sesión VI:

Éste es, por cierto, «un documento teológico inteligente y en muchos aspectos simpático, que ocasionalmente ha inducido incluso a superficiales lectores protestantes a preguntar si no sería oportuno hablar de él». Pero: «Después de un estudio más preciso, no puede uno disimularse que sus redactores no parecen haber sido impresionados, ni tan siquiera de lejos, por lo que conmovió a los reformadores ni por lo que conmovió a Pablo en el conjunto de problemas sobre "la fe y las obras".» [128]

¿Dónde se halla el motivo de este rechazo? Barth no halla preservado en la doctrina del Tridentino el decisivo carácter soberano de la justificación como obra *divina* en favor del hombre. Es patente el paralelo con la primera polémica de Barth contra la común doctrina católica de la gracia. Aquí como allí, el duro reproche: la doctrina católica no se toma en serio la *soberanía de Dios*, cae en el *antropocentrismo*. Barth ve el decreto tridentino bajo este defecto de luz cenital. Reduce, según él, la justificación divina a un proceso físico que se realiza en un sujeto humano.

126. *Ibid.*, t. IV-1, p. 695.
127. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 697-700.
128. *Ibid.*, t. IV-1, p. 697.

Desde este principio juzga él los detalles de la doctrina católica de la justificación: la muerte de Cristo como simple *causa meritoria iustificationis*, la Iglesia como institución de salvación, la cooperación del hombre, los actos humanos de preparación, el bautismo como *causa instrumentalis*, el lazo entre justificación y santificación, la naturaleza de la gracia santificante, la repetición de la justificación en el sacramento de la penitencia y sobre todo la condenación de la fe confianza:

«La frase litigiosa y capital del Tridentino dice: Que sea anatema el que sostenga: *fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fidem solam esse, qua iustificamur.*[129] Ahora bien, Pablo no ha hablado sólo de la fe, sino también de la caridad y de la esperanza, y quien quiera pensar como él tiene que seguirle en eso. Pero, cuando se trataba de la justificación del hombre, habló *solamente* de la fe. Y si para él la fe tiene sin duda otras dimensiones que la de ser *fiducia divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum* relacionada con la justificación del hombre, no puede, sin embargo, caber duda, teniendo a la vista el contexto en que relaciona δικαιοσυνη y πιστις, de que para él la fe, en *esta* relación, es *esto* y que *no* es *otra cosa:* la confianza del hombre pecador en la prueba acontecida en Jesucristo de la fidelidad inmerecida de Dios, en cuya prueba él halla la remisión de sus pecados. Si hay una fidelidad del hombre pecador frente a la fidelidad de Dios, consiste en esta sola confianza. Al ofrecer a Dios esta confianza, se encuentra justificado, no de otra manera. He aquí la proposición de los reformadores. No se apoyaban exclusivamente en Pablo en todas sus afirmaciones. Pero en ésta, sin género de duda, se apoyaban en él.»[130]

El abismo entre la doctrina de Barth y la doctrina católica de la justificación aparece, en la lectura de este excurso, como desesperado e inconciliable. ¿No van a ser destruidas a martillazos todas las proposiciones comunes?

Habrá que volver a este excurso. Antes hay que señalar de nuevo que el concepto de la justificación de Barth —y ésta es la medida que él aplica al concilio de Trento— afirma que el juicio de Dios, ejecutado en la muerte en cruz de Cristo y manifestado en su resurrección, es enteramente obra divina. Sólo partiendo de este punto pueden comprenderse los vehementes reproches de Barth, y hay que

129. Concilio de Trento, sesión VI, can. 12 (DENZ.-SCHÖN., 1562; trad. castellana, en *FC*, 594, y en DENZ., 822): «Si alguno dijere que la fe que justifica no es más que la confianza en la misericordia de Dios que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esta confianza es lo único que nos justifica, sea anatema.»

130. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, p. 699.

preguntarse: ¿Está fundado en la Revelación este concepto de la justificación? ¿Tiene la Iglesia católica un concepto diferente de la justificación con el cual no pueda acordarse el de Barth? ¿Se habla de antemano de dos cosas distintas y no hay, por lo tanto, posibilidad de entenderse? ¿O se habla de distintos aspectos y por esto, aunque de una manera oculta, se entabla un diálogo?

La segunda y positiva proposición sobre la justificación por la fe sola era: el que cree es, en verdad, el pecador justificado por Dios.[131] La proposición negativa ha abierto el camino a ésta. La fe debía ser purificada primero de toda suerte de autojustificación oculta. Pero precisamente en su forma negativa —como humildad del obediente, como mano y vaso vacíos, como pura apertura a Jesucristo y a su justificación— tiene la fe también una forma positiva, *es la fe que reconoce, opera y realiza verdaderamente la justificación del hombre.* Así, el pecador depende enteramente de Jesucristo y debe confiar firmemente en que la corriente entre Dios y el hombre, establecida en Jesucristo, también a él le concierte en su más alta realidad y que la justicia de Jesucristo, ajena a él, es la propia justicia del hombre. Así se encuentra el hombre justificado a sí mismo en la fe por la remisión de sus pecados, a sí mismo como hijo de Dios, a sí mismo como heredero de la esperanza de la vida eterna. La fe no es imitación de Cristo en la medida en que no se justifica a sí misma; y, sin embargo, lo es en un sentido verdadero: es una *imitatio Dei* en la medida en que la fe como confianza (πιστις) es la correspondencia perfecta a la fidelidad (πιστις) de Dios operante y manifiesta en la sentencia y el juicio. Y es particularmente una *imitatio Christi* en la medida en que, como humilde obediencia, es un verdadero reflejo de la condescendencia divina, una réplica humana, una copia, una imitación humana. No que esta réplica, como tal, justifique al hombre —se trata, en todo caso, de una acción *humana.* Sin embargo, sin ella la fe no sería la fe que justifica, ni una conformidad concreta con Cristo.

«Pero si no es una pura fórmula decir que, en la fe, el hombre halla en la historia de Jesucristo su propia historia, su pecado juzgado en Él, establecida en Él su justicia, su muerte en Él muerta y su vida en Él nacida, que en su justicia *se considera* a sí mismo justificado, porque aquélla *es* su propia justicia, y si su fe es la inserción de su ser real en Cristo, entonces es simplemente inevitable una correspondencia de este ser suyo en Cristo con el ámbito de su propio ser, distinto todavía de su

131. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 707-711.

ser en Cristo; de su ser en la *carne* y, por lo tanto, de su vida en la *fe*.» [132]

Así, la fe que justifica, precisamente en su vaciedad y pasividad negativas, es una plenitud y una *actividad* altamente positivas; [133] en el próximo capítulo habrá todavía más que decir sobre este tema. Jesucristo es precisamente no sólo el que inicia y da cima a la fe, sino también quien la conforma. La cristología es la corona de la justificación.

16. *Caridad y obras*

Barth hace hincapié en la fe en su doctrina de la justificación. Pero no desprecia por eso la caridad. Hay que tener en cuenta que la relación fe-caridad corresponde a la relación justificación-santificación. También aquí dos momentos de *una sola* acción.

«Como don, la *caridad* se opone a la *fe*, que es acogida. Como en la humillación y exaltación de Jesucristo, y así en la justificación y en la santificación y en la obra del Espíritu Santo que las manifiesta, no se trata, de la parte de Dios, de dos acciones divinas distintas, sino de dos momentos y formas de un acto de Dios inseparables, simultáneos, pero sin embargo distintos, así, de la parte del hombre, fe y caridad, acogida y don, son los dos momentos, que no hay que separar sino solamente distinguir, de un movimiento y un acto vital único, que compone la existencia cristiana. Así se oponen sólo relativamente, y difícilmente se podrá describir la caridad sin hacer uso (¡con otras palabras!) de conceptos e intuiciones, con los cuales se describe también la fe, y, viceversa, no se describirá la fe sin aplicarle determinados rasgos que, en el fondo, corresponden a la caridad.» [134]

Barth remite a este propósito a la exegesis de *Gál* 5, 6; *I Cor* 13, 13; *Rom* 13, 10.[135]

Compárese además: «Y tampoco la misma fe sería verdaderamente la fe si no operara en la caridad, si, según la palabra de Lutero, no fuera "una cosa viviente, activa, creadora"»; [136] «Donde hay fe, hay también amor, hay también obras. Si un hombre, justificado por la fe, halla la paz con Dios, está también en paz con su prójimo y consigo mismo. Precisamente en sus obras probará y atestiguará que vive en la justicia de su fe con exclusión de todas las obras —aquí habría que tener en cuenta la doctrina particular de la justificación en la epístola de Santiago. Si cuando se trata de la justificación ninguna obra humana es importante

132. *Ibid.*, t. IV-1, p. 711; *cf.*, para la exegesis de la epístola a los Gálatas, tomo IV-1, pp. 712-718.
133. *Cf. Ibid.*, t. I-1, pp. 209 ss.; t. IV-1, p. 711.
134. *Ibid.*, t. IV-2, p. 829.
135. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 829-831.
136. *Ibid.*, t. IV-1, p, 700.

para él, si todas le son indiferentes, así, cuando se trate de esta prueba, todo le será importante, nada va a serle indiferente.» [137]

Fe y caridad han de distinguirse como dos momentos de una acción única. La justificación se realiza por la fe; la santificación, en la caridad. La doctrina errónea del Tridentino conduce, según Barth, a la falsificación de ambas. La justificación como ejecución y manifestación del juicio de Dios sobre el hombre es el presupuesto para la santificación como sumisión del hombre al mandamiento de Dios. Justificación y fe son la base; santificación y caridad, edificadas sobre la base de este ser justificado del hombre, significan la movilización de este hombre justificado para el cumplimiento de la voluntad de Dios, una existencia activa, un testimonio y una prueba de la justificación en las obras (compárese lo citado arriba con la alusión a la doctrina de la justificación de la epístola de Santiago). Esto no significa un complemento de la justificación en el sentido de una autosantificación operada por uno mismo; todas las buenas obras, en las cuales se manifiesta la caridad, provienen de la libre gracia de Dios.

«Con lo cual se dice también que una *justificación* del hombre por el amor a Dios —incluso como consecuencia o como primera realización propia de una justificación por la fe— *no* puede, naturalmente, ser planteada. Si el conocimiento del mandato de Dios, la ordenación del amor hacia Él, no puede faltar y no faltará al hombre que se somete al juicio divino, sin embargo el juicio de Dios que absuelve es lo *único* que fundamenta la comunidad entre Dios y el hombre, justificando así al hombre. Y éste *solamente* en la fe descubrirá una y otra vez como verdadero y real el acontecimiento de su justificación. Que él debe amar a Dios, es decir, que debe buscarlo, es la libertad que tiene de vivir en aquella comunidad sobre la base establecida por el mismo Dios y solamente por Él, pero esto —precisamente porque se trata sencilla y llanamente del obrar humano, de la suma de la ética cristiana con su cumplimiento siempre problemático— puede contribuir tan poco a la fundamentación de aquella comunidad, y así a la justificación del hombre, como la fe en cuanto reconocimiento humano de aquella fundación.

»Hay que añadir aún que, en la *caridad*, el hombre está y debe estar y permanecer comprometido de manera totalmente diferente. Sería asimismo destruir completamente el carácter esencial de la caridad cristiana como libertad regalada al hombre, que él debe confirmar, quererla cargar con el cometido —en sí imposible y superfluo— de cumplir, de realizar o solamente de completar la justificación del hombre. Ninguno, sin la fe, puede amar y amará a Dios: ninguno de otra manera que en aquella fundamentación de su fe en la comunidad con Él, realizada en el juicio de Dios. Pero así como el hombre debe ser justificado en la fe y sólo por

137. *Ibid.*, t. IV-1, p. 701; *cf.* también t. IV-1, p. 783.

la fe, sin mirar (como de soslayo) a sus obras y pecados, así tampoco en el amor —en las obras de su amor a Dios— debe acechar la posibilidad de querer ejecutar posteriormente por sí mismo o de querer mejorar aquella fundamentación.» [138]

Barth trata de la caridad con muchedumbre de detalles: los temas capitales son la distinción entre *eros* y *agape;*[139] el amor de Dios como fundamento de nuestro amor: el amor de la Trinidad en sí mismo y su amor al mundo como amor que elige, que purifica, que crea;[140] el amor de los hombres como acción nueva, cooperación y alegría; como amor a Dios y amor al prójimo;[141] las maneras de la caridad: caridad como decisión, cuenta sola; como victoria, triunfa sola; como promesa eterna, permanece sola.[142]

En esa perspectiva de la caridad no es de asombrar que Barth conceda importancia a las buenas obras. Hay buenas obras y, según la Sagrada Escritura, les ha sido prometida una recompensa. Es verdad que no hay obras que justifiquen; antes bien, toda obra es tributaria de la justificación de Dios; su bondad la percibimos solamente en la fe, y sólo en el juicio de Dios consiste la última palabra sobre ellas. Y a pesar de esto. hay realmente buenas obras y *debe* haberlas: obras que Dios alaba y que, por su parte, alaban a Dios. Ésta es la alabanza de las obras.[143] Estas obras del hombre solamente son buenas en participación de la buena obra de Dios, buenas en Jesucristo, buenas por pura Gracia. Una cosa resulta así clara: que no puede hablarse de un mérito, es decir, de una alabanza de su obra que pueda reivindicar o que corresponda a su autor humano. Pero, por lo demás, ningún cristiano puede considerarse disculpado si su obra no es una buena obra. El cristiano no puede vivir sin buenas obras.

«Por severo que sea el juicio de Dios sobre todos los hombres..., no puede tratarse de describir los hechos y gestos del hombre como una noche, en que todos los gatos son pardos. Ni desde el conocimiento de la general pecabilidad ni desde la soberana misericordia de Dios para todos los hombres. Sino precisamente porque Dios —pero no en cualquier altura y lejanía, sino por sus actos entre los hombres y cerca de ellos— es el único justo y santo, hay allí justos e injustos, santos y pecadores; hay en la vida de cada hombre (incluso en la de los justos y santos) bien y mal, obras buenas y malas... Buenas porque son alabadas por Dios y hechas

138. *Ibid.*, t. IV-1, p. 113.
139. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 831-853.
140. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 853-888.
141. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 888-936.
142. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 936-953.
143. *Cf. Ibid.*, t. IV-2, pp. 660-676.

para alabar a Dios. Que esto es así no se puede callar, cuando se quiere prestar atención al testimonio de la Escritura, ni mucho menos puede negarse.» [144]

17. *La instauración del ser cristiano*

Conviene ahora profundizar en lo dicho sobre la fe y examinar más de cerca con Barth la realización «subjetiva» y la apropiación de la justificación, el ser del hombre justificado en Cristo, la instauración de la existencia cristiana en el individuo humano. Esa instauración acontece en la *fe* y es esencialmente una *obra del Espíritu Santo.* La apropiación de la gracia de Jesucristo que nos es atribuida presupone e incluye la presencia, el don y la acogida, la obra del Espíritu Santo y su consumación. Como la existencia de Jesucristo ya está fundamentada en el ser y en la obra del Espíritu Santo —*conceptus de Spirito Sancto*—, así lo mejor del ser cristiano, en la medida en que se separa del ser del mundo, es el fundamentarse en el Espíritu Santo. La fuerza, que despierta, del Espíritu Santo hace a los hombres cristianos.[145]

Cuando se habla del ser del cristiano no hay que olvidar que lo que aquí se dice sobre el hombre cristiano vale para *todos los hombres* si, creyendo, conocieran a Jesucristo y a su ser en Él. Los cristianos existen ejemplarmente como representantes y precursores de todos los hombres, a quienes, de una manera semejante, les es regalado el mismo ser en Jesucristo (aun cuando ellos no lo hayan experimentado todavía). Porque la obra de la reconciliación ha acaecido para todos los hombres. Cristo ha nacido, muerto y resucitado por todos. El juicio de Dios ha afectado a todos; todos han sido justificados, considerándolo «objetivamente». Pero esto no lo han oído decir ellos todavía, ni lo han visto, ni lo han aceptado, ni lo han asumido. No han sido todavía arrebatados por el Espíritu de Cristo; en sentido estricto, sólo los cristianos han sido tomados por Él; el resto del mundo todavía está privado del Espíritu Santo. En este sentido particular, los cristianos, y sólo ellos, se han «convertido» a Dios, porque buscan, *ellos mismos,* apoderarse de la gracia.

Pero no siendo el Espíritu Santo un espíritu independiente, sino el Espíritu de la Iglesia, la apropiación de la gracia de Cristo que nos

144. *Ibid.*, t. IV-2, p. 663.

145. Sobre las bases de la pneumatología en la doctrina de la Trinidad, *cf.* K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, pp. 470-514; en la doctrina de la Revelación, *cf.* t. I-2, pp. 222-504; sobre la obra del Espíritu Santo en la justificación, *cf.* t. IV-1, pp. 718-726; en la santificación, *cf.* t. IV-2, pp. 402-422, 695-701.

ha sido atribuida no se opera para los individuos *más que en el seno de la comunidad*. En *ella*, y solamente en ella, se adquiere, en los individuos, la salvación. Es en ella donde en primer lugar, y como obra del Espíritu de Jesucristo, se realiza «subjetivamente» la reconciliación operada «objetivamente» en la muerte y la resurrección de Jesucristo. La palabra y el juicio de Dios que se realizan en la justificación real constituyen la comunidad, y en la comunidad son constituidos individualmente los cristianos. En la comunidad, por el servicio y para el servicio de la comunidad, los individuos son despertados a la fe.

Esto conduce a Barth a *anteponer* la *eclesiología*, la doctrina de la cristiandad, a la doctrina de los individuos cristianos.

En la primera forma de la doctrina de la justificación considera Barth la *reunión* de la comunidad cristiana y en primer lugar, por cierto, el *ser* de la comunidad cristiana:[146] la fe en la Iglesia (porque la Iglesia es al mismo tiempo visible e invisible); la esencia de la Iglesia como Cuerpo de Cristo (a saber, como forma terrestre e histórica de existencia de Jesucristo); las cuatro notas de la Iglesia (una, santa, católica, apostólica). El ser de la Iglesia se manifiesta en el tiempo: el *tiempo* de la comunidad cristiana[147] se caracteriza como tiempo intermedio. Es ésta su debilidad y su fuerza. Es el tiempo que Dios le ha concedido como propio, pero también el tiempo limitado por Dios: el tiempo para su reunión, existencia y misión.[148]

En la segunda forma de la eclesiología se considera la *construcción* de la comunidad cristiana: Jesucristo hace a la comunidad apta para la representación provisional de la santificación de toda la humanidad operada en Él;[149] la edificación se opera hacia adentro, como crecimiento de la comunidad, extensiva e intensivamente, y vive como comunión de los santos;[150] hacia afuera, como comportamiento de la comunidad contra los peligros de la coacción y de la tolerancia, de la secularización y de la sacralización;[151] su forma es la del orden y por lo tanto la del derecho: la instauración del derecho de la Iglesia y sus principios como derecho ministerial, como derecho litúrgico, como derecho viviente, como derecho ejemplar.[152]

En la tercera forma, seguirá la última parte de la eclesiología bajo el punto de vista de la *misión* de la comunidad.

Pero ahora, en la comunidad cristiana, el *individuo* se apropia realmente de la gracia de Cristo que le corresponde. Se trata aquí

146. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 726-809.
147. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 810-826.
148. *Cf. Ibid.*, t. I-2, pp. 111-133.
149. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 695-724.
150. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 725-747.
151. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 747-765.
152. *Ibid.*, t. IV-2, pp. 765-824.

—y esto atañe a la fundamentación de la existencia cristiana— de la *activa participación del hombre en el acto de justificación que opera Dios*. Y esto acontece justamente en el fundamental acto de la vida cristiana, que es la *fe*. En la fe sucede la «subjetiva» realización de la salvación: en la fe la salvación recibe, por una actividad definida del sujeto humano individual, existencia y alcance. Pero no es como si la fe creara su objeto, ni como si el objeto sólo por la fe adquiriera existencia y alcance. Todo esto lo posee el objeto de la fe, Jesucristo, ya por sí mismo, sin necesidad de la fe. La fe proviene enteramente de su objeto, vive completamente de Jesucristo.[153]

La fe se establece sobre Jesucristo. El creyente, en su corazón, en su mayor intimidad, no está ya en sí mismo, sino en Cristo, y precisamente por eso más que nunca en sí mismo. La fe es acción humana que, frente a Jesús viviente y a su obra, se realiza inevitablemente, pero con profunda espontaneidad y libertad. Cristo no es sólo el objeto, sino el principio de la fe. La fe es su obra y su don. Sólo por Él y por su Espíritu Santo el pecador se hace capaz de creer (se capacita para creer), pero también por Él se hace la fe una necesidad para el pecador. A esto da cima el ser del cristiano: cree en aquello de que procede.

La «*constitución del sujeto cristiano*»[154] acontece porque el creyente se orienta hacia Jesucristo como a su objeto y se fundamenta en Él como en su principio. La fe es un hacer humano, pero, al mismo tiempo, es verdad «que justamente en este hacer comienza y adviene un nuevo y particular *ser* del hombre».[155] Dentro de la comunidad cristiana —y sólo allí—, el individuo deviene asimismo un sujeto despertado a un ser nuevo: no hay comunidad de los santos sin santos individuales; no hay cuerpo hipostático de Cristo sin los miembros.

Pero Barth piensa haber comprendido correctamente este devenir del hombre nuevo. La fe como acto *humano* tiene sólo carácter *cognoscitivo*.[156] Es (como lo son, bajo otra forma, caridad y esperanza) el acto cristiano vital y fundamental, el acto decisivo y el más íntimo del corazón cristiano, que opera en todos los actos particulares y a todos los determina y abraza.[157] Como tal acto vital y fundamental del hombre, la fe es un acto cognoscitivo, el simple llegar a conocer

153. *Ibid.*, t. I-1, pp. 159 ss.; t. II-1, pp. 4-8, 12-15; t. IV-1, pp. 826-830.
154. *Ibid.*, t. IV-1, p. 837.
155. *Ibid.*, t. IV-1, p. 837.
156. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 839 ss.
157. *Cf. Ibid.*, t. IV-1, pp. 846 ss.; t. I-1, pp. 210-213.

el ser y la obra de Jesucristo que le preceden: la fe es un *conocer*. Pero este conocer es espontáneo, libre, activo. Este carácter activo se expresa porque la fe es un reconocimiento *(Anerkennen)*, un conocimiento *(Erkennen)* y una confesión *(Bekennen)*.

La fe cristiana es un *reconocimiento (Anerkennen):* es esencialmente un dócil y conciliante tomar conocimiento, y por cierto del mismo Jesucristo.[158] Pero en este reconocimiento se incluye un *conocimiento:* la obediencia como acto fundamental de la fe no es un simple movimiento de la sensibilidad, no es un simple acto de voluntad, no es ciego e ininteligente. La fe conoce la persona y la obra de Jesucristo atestiguado en la Escritura y en la predicación de la Iglesia, implica así un saber: no un saber abstracto, sino un saber concreto y existencial, resuelto en reconocimiento y obediencia: la fe sabe en quién cree.[159]

Con todo, este tomar conocimiento es el término de un don de conocimiento: el reconocer y el conocer es al mismo tiempo un *confesar:* la fe del corazón tiende a manifestarse públicamente, la fe secreta tiende a la comunicación, a ser vista y oída en la comunidad. Para esto no se necesita una acción particular, acaece al ser el hombre verdaderamente cristiano. Esto supone que un cristiano que reconociera y conociera, pero que no confesara su fe, no sería en modo alguno cristiano. El cristiano es esencialmente testigo de la justificación, es un cristiano confesor en la comunidad que confiesa.[160]

Hasta aquí, la fe tiene sólo un carácter cognoscitivo. Con todo, en la fe se da el acontecimiento de un *nuevo ser*. En la fe se trata, de hecho, de la creación de un hombre nuevo, de una nueva creación y de una regeneración. El justificado es —a pesar del *simul peccator*— esencialmente distinto del pecador. No hay que pasar por alto esta clara doctrina de Barth.

«Nuevo *ser*, nueva *creación* (*Gál* 6, 15; *II Cor* 5, 17), nuevo *nacimiento*, son predicados que sólo al cristiano pueden aplicarse y son demasiado fuertes para no interpretarlos más que como imágenes que expresan la transformación de la sensibilidad y de la conciencia de sí mismos de los cristianos. Sin perder su carácter de miembros del linaje humano, creado bueno por Dios pero separado de Él, los designados con estos predicados han llegado a ser algo distinto de aquellos que, por lo demás, permanecen unidos a ellos con la doble solidaridad de ser criatura y de ser pecador.»

La palabra πιστος habla «de un ser de los que son llamados así: justamente del *Ser* de que participan por el hecho de existir, pero del que participan *realmente* en la ejecución de este acto y *objetivamente* como sujetos del mismo. Como el pecador *es* lo que hace como tal, así *es* tam-

158. *Cf. Ibid.*, t. II-1, pp. 26-33; t. IV-1, pp. 847-850.
159. *Cf. Ibid.*, t. I-1, p. 211; t. II-1, pp. 11-13; t. IV-1, pp. 851-867.
160. *Ibid.*, t. I-1, pp. 213-217; t. IV-1, pp. 867-872.

bién lo que hace cuando y en la medida en que el pecador es despertado a la *fe* y puede *vivir* de su fe.»[161]

Y así tiene la fe, a pesar de todo, carácter *de creación*. ¿Cómo es posible esto? El creyente reconoce, conoce, confiesa lo ya ocurrido, es decir, la justificación, cumplida y manifestada en la muerte en cruz y en la resurrección de Jesucristo. Pero ¿cómo es capaz, en suma, su hombre, él, el pecador, de tal confirmación cognoscitiva de lo que pasó? Pero el hombre pecador debe ser puesto en condiciones para esto, ser constituido como un sujeto que, en suma, es capaz de tal confirmación, está dispuesto a ella y la recibe con docilidad. El mismo acto de la fe —como *tal acto*— no produce el nuevo ser y no tiene, por lo tanto, carácter creador. Pero el acto de la fe sólo es posible y eficaz con la *condición* de que en el sujeto de este acto se establezca un nuevo ser, que acaezca una nueva creación, un nuevo nacimiento de este hombre. Y así podemos decir que por la fe el hombre se hace realmente cristiano, que por la fe el hombre es creado y regenerado como hombre nuevo.

«Al cambio de la situación humana realizado en Jesucristo pertenece también que tiene desde entonces, en determinados sujetos humanos, por lo menos la confirmación de su testimonio. No *porque* creen, no por la fuerza con que lo hacen, sino *al* creer *realmente* (fuerte o débilmente), *al* hacer esto y *al* estar en situación de hacerlo, *se hacen* y *son*, precisamente entonces, *cristianos* en medio de los demás hombres: hombres con una humanidad particular. No hay que negar por eso al acontecimiento de su fe un carácter *creador*.»[162]

Si la fe no recibe de *sí* misma este poder creador, ¿de dónde, pues, lo recibe? De su objeto y de su principio, *de* Jesucristo. Él es aquel que llama al hombre a la fe por su Espíritu Santo y que, al mismo tiempo, por la creación de un ser nuevo, prepara y dispone el hombre a la fe.

«A él le debe el hombre hallarse, en suma, en la situación de creer y el creer realmente. Cree como quien se enfrenta con Él y es conmovido por Él (*Flp* 3, 12): como aquel frente a quien Jesucristo es el más fuerte y como tal se ha mostrado. Cristo es frente a él el más fuerte en virtud de lo que ha hecho con su muerte por todos los hombres y por él, y de que en su resurrección de entre los muertos Dios lo ha revelado a todos los hombres y a él mismo como autor de este sacrificio. Y Él se *manifiesta* frente a él como el más fuerte por la fuerza del Espíritu Santo que

161. *Ibid.*, t. IV-1, p. 837.
162. *Ibid.*, t. IV-1, p. 840.

despierta al hombre de modo irresistible. Al llamarle en su fuerza y en su manifestación a la *fe*, crea el presupuesto sobre cuya base el hombre pecador puede creer y realmente cree, es decir, le conduce a la palestra como el sujeto capaz, dócil y dispuesto a este acto: a él como testigo de su acto y de su manifestación, a él como su *cristiano*. Como la fe de ese hombre pecador se endereza a Él y por Él *es* creada, el hecho de su fe tiene, más allá de su carácter cognoscitivo, un carácter *creador*. El nuevo ser, que es operante y se hace visible en esto; la nueva creación, el nuevo nacimiento, todo esto es el secreto de aquel *en quien* él puede creer, a quien él reconoce, conoce y confiesa en la fe.» [163]

Esto lo puede hacer Jesucristo porque se enfrenta a todos los hombres y a cada uno en particular. Por mí y precisamente por mí, Dios se ha hecho hombre: el Señor, siervo; el Juez, reo; el Salvador, desamparado; fui yo precisamente justificado, Él es precisamente mi Reconciliador y Salvador. Y como el Cristo *es* por mí, por esto soy yo el nuevo sujeto, la nueva criatura, el nuevo nacimiento del cristiano.

De esta manera, ¿se produce en la fe una actualización o una reiteración del acontecimiento de salvación operado en Jesucristo? Sin duda no en el sentido de que el acto de salvación *de Dios* pudiera ser identificado con la fe como libre acto *del hombre*. La verdadera actualización y la verdadera reiteración de la historia de salvación de Jesucristo es aquello que el mismo Jesucristo cumple en nosotros por su Espíritu Santo, al constituirse a sí mismo objeto y principio de la fe, al serlo y permanecer como tal. A este acto de Dios *responde* el acto del hombre.

En esta ocasión, Barth menciona —una sola vez— la explicación y la crítica de su obra por Hans Urs von Balthasar. Prodiga alabanzas no sólo al autor, sino también a lo que él designa como «renacimiento cristológico» en la teología católica de hoy. Lo que es más interesante para nosotros es que Barth parece no haber comprendido el reproche fundamental de Balthasar, el de un encogimiento cristológico; por lo menos no le ha hecho ninguna impresión. Barth «presiente» solamente algo que «antes no pudo comprender» y pasa como sobre ascuas por «la gloria espiritual de los santos, que representa y repite la de Cristo». [164]

¿Qué quiere decir esto? ¿Hans Urs von Balthasar no ha expresado con bastante claridad su objeción, o Barth no la quiere comprender, o no existirá, a fin de cuentas, una identidad oculta entre ambas concepciones? Es muy difícil contestar a esta pregunta; nos referiremos a ella indirectamente en la segunda parte.

Pero si se establece la distinción fundamental entre la obra de salvación de Dios y la obra humana de la fe, puede entonces hablarse

163. *Ibid.*, t. IV-1, p. 841.
164. *Ibid.*, t. IV-1, p. 859.

analógicamente de una representación en la fe de la obra salvadora de Cristo. Sí, se trata, en la fe, de un cambio total de la actitud interior del hombre, cambio que se halla en una relación extremadamente directa con la muerte y resurrección de Cristo. El hombre es determinado en su ser por Cristo y marcado por su cuño. En la fe, el hombre se gobierna en cierta manera paralelamente a Cristo, se transforma por correspondencia con Él de tal manera que ya no puede ni quiere existir más que *en semejanza* con Jesucristo, como con Aquel que por él ha muerto y resucitado. Esto ocurre, por una parte, en correspondencia con la muerte de Cristo en la *mortificatio* del hombre: en ambos casos sucede análogamente la victoria sobre el orgullo y la caída; así, la fe del hombre incluye *arrepentimiento* y *penitencia*. Esto ocurre, por otra parte, en correspondencia con la resurrección de Jesucristo en la *vivificatio* del hombre: en ambos casos ocurre análogamente la restauración del derecho y de la vida, y la fe incluye esencialmente *seguridad* y *confianza*.[165]

18. *Justificación del hombre como autojustificación de Dios*

En nuestra exposición de la eternidad de Dios habíamos partido de la eterna elección de Dios en Jesucristo. En ésta, todas las obras de Dios tienen su comienzo absoluto; en ella se halla también el fundamento eterno de la justificación. Volvemos de nuevo ahora a ello al preguntar con Barth: ¿qué significa la justificación del hombre *para el mismo Dios*?

Sin duda tiene para Dios una significación *suprema;* de otra manera, su Hijo no se hubiera hecho hombre. En la suprema significación que tiene para Dios se fundamenta la certeza última y la importancia de la justificación del hombre. ¿*Qué* significación tiene así la justificación del hombre para Dios? La contestación de Barth dice: la suprema significación de la justificación del hombre para Dios reside en que Dios, en la justificación del hombre, también se *justifica* ante todo a *sí mismo*. Es ésta la respuesta de *Rom* 3, 26: «para probar que es justo».[166]

En la justificación actúa Dios en una obra propia. Con certeza es la justificación la gracia divina que afecta al hombre. Pero es más que esto: Dios ejecuta en la justificación su propia voluntad eterna para con el hombre. Obra en virtud de su eterna fidelidad, de su

165. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 861-867.
166. *Cf. Ibid.*, t. IV-1, pp. 624-629.

eterna justicia. Las ha llevado a la victoria contra la infidelidad y la injusticia del hombre, y con esto ha restablecido la justicia y la confianza del hombre. Pero al restablecer la justicia y el honor del hombre, también se ha colocado a sí mismo en la justicia y se ha honrado a sí mismo.

Dios se justifica en la justificación del hombre como creador del hombre y como su Señor de la alianza. Confirma y manifiesta su derecho como *Creador*. No tolera la irrupción caótica ni la vergonzosa mancha del pecado en su criatura. El hombre le pertenece. Continúa siendo su obra y su propiedad. Tiene un derecho sobre él, y no permite que se le discuta. Además, confirma y manifiesta su derecho como *Señor de la alianza:* el hombre es el confederado de Dios, elegido desde toda la eternidad. Dios tiene un derecho particular sobre esta criatura elegida, y no permite que el orgullo del hombre le discuta este derecho, no se deja arrebatar este compañero de alianza. Interviene: en la justificación rechaza al malhechor y elige al hombre nuevo, al hombre justo. Así demuestra, en su derecho, su gracia. No permite que se burlen de él, precisamente por ser un Dios con plenitud de gracia. Precisamente en su justicia lleva su gracia hasta la meta.

Esto se hace claro solamente cuando se considera la justificación como obra de Dios *en Jesucristo*. La justificación del hombre *comienza* con la acción del Hijo de Dios, con el humilde acto de obediencia con que se humilla a sí mismo por nosotros. Este acto no es para él una obligación extraña, absolutamente indigna de él, o que la acepta con repugnancia. Con esto, Cristo más bien ha ejercido, fortificado, manifestado su *derecho* divino de *Hijo* de Dios. Es el derecho divino del Hijo de ser humildemente obediente al Padre; de esta manera ejecuta Él la decisión divina, que es también la suya. Al reconocer y ejecutar el derecho del Padre, ejercita su propio derecho de Hijo. Así puede decirse: «En el acto de su obediencia y de su pasión y muerte en lugar del hombre, primeramente y ante todo se ha *justificado a sí mismo.*» [167]

La justificación del hombre se *cumple* en la aceptación del Hijo por Dios, a saber, en su (y, por lo tanto, en nuestro) despertar de los muertos. Tampoco aquí entra en juego ninguna arbitrariedad, sino que se trata del ejercicio, confirmación y manifestación del *derecho* divino del *Padre*, que es un derecho de la gracia, de la sabiduría y de la omnipotencia. Por derecho paternal y no en virtud de

167. *Ibid.*, t. IV-1, p. 630.

tiránica arbitrariedad exige Él la obediencia del Hijo, y en la manifestación del mismo derecho le despierta y nos despierta a todos de los muertos. Así, debe decirse: «El cumplimiento de *nuestra* justificación fue también *autojustificación* de Dios.» [168]

Pero en la confirmación del derecho creador de Dios y de su derecho de Señor de la alianza, del derecho paternal y filial de Dios, no se ha atentado en manera alguna contra la *libertad* de Dios. No necesita en manera alguna de su autojustificación.

«Dios no debe nada a nadie —y finalmente ni tiene por qué dar cuenta sobre la justicia de sus actos y gestos. Pero si Él —como el Dios *vivo* diferente de las divinidades de todas las filosofías y de todas las religiones— tiene también la libertad y la capacidad de justificarse a sí mismo, y si Él, en nuestra justificación (sobre todo porque ha acontecido justamente en Jesucristo), conforme a su libre voluntad ha *querido* realmente (por cierto en primer lugar y ante todo) justificarse a sí mismo y se *ha* justificado, ¿qué tenemos nosotros, bien mirado, que objetar a esto, ni siquiera con la apelación a su libertad y con el argumento de que Él no tenía necesidad de tal libertad? ¡Inútil cuidado para su sublimidad! Con certeza es Dios justo —lo era y lo será— sin necesidad de probárselo a sí mismo. Pero como Él se *quería* mostrar como tal y así se *ha* mostrado, sería equitativo considerar sosegadamente que Él no lo ha querido ni lo ha hecho en balde.» [169]

En la justificación del hombre se halla la autojustificación de Dios, por la cual la *soberanía* magnífica y graciosa de Dios es traída a la luz plena. Él aparece como «el Sol» de la justicia. Así, la doctrina de la justificación es situada debidamente: *Dios* debe en todo tener la preferencia; se trata de Él siempre y en cada cosa, primeramente y ante todo. A Él corresponde todo honor y toda alabanza. Sólo al resplandecer radiante en la doctrina de la justificación la soberanía de Dios —su eterna elección en Jesucristo y su autojustificación poderosa y llena de gracia— podrá el hombre vivir como justo en la esperanza de la gloria de la vida eterna, donde también él, como justo en la justicia de Dios, resplandecerá «como el sol».

19. *Problemas planteados*

Nuestro propósito ha sido hasta aquí el de escuchar a Karl Barth. Le hemos dejado hablar, en la medida de lo posible con sus propias palabras, nos hemos puesto delante de los ojos su doctrina de la justificación en todas sus dimensiones. Hemos intentado seguirle inte-

168. *Ibid.*, t. IV-1, p. 633.
169. *Ibid.*, t. IV-1, p. 633.

ligentemente, comprendiéndole así como él se comprende a sí mismo. Planteémosle breves problemas intermedios solamente para escucharle mejor, para comprenderle con más precisión.

De esta manera esperamos haber alcanzado por lo menos una cosa: haber comprendido cuáles son los problemas que plantea a la doctrina católica. No es eso muy fácil. Es fácil comprender estos problemas como reproches, pero es difícil comprender estos problemas como problemas. Reproches piden réplicas; problemas piden reflexión. Para esta reflexión tenemos ahora bastante materia, y con esto alcanzamos en lo esencial la meta de nuestra primera parte. Barth debía presentarnos el espejo para que pudiéramos comprender todavía más profundamente entonces, en el espejo del Evangelio de Jesucristo, la respuesta católica. ¡Por eso nos hemos dejado interrogar!

A lo largo de esta primera parte ha aparecido con claridad —así nos parece— que todos los problemas que nos fueron propuestos explícita o tácitamente son propiamente sólo *un* problema. Era el problema que se anunciaba ya antes de que llegáramos al cumplimiento de la justificación. Lo que allí fue esbozado, ha sido presentado más tarde ante nuestros ojos con rasgos acabados y matices plásticos. El único problema, que siempre se repite: *¿la doctrina católica de la justificación considera seriamente la justificación como acto soberano de la gracia de Dios?* El más profundo deseo de Karl Barth, que ha sido la fuerza motriz de toda su evolución desde el liberalismo, pasando por el existencialismo, hasta la *Kirchliche Dogmatik*, su —como von Balthasar lo llamaba— devorante celo por Dios, ha quedado también como el deseo decisivo de su doctrina sobre la justificación. ¡El *soli Deo gloria*! Esto debería hacernos muy comprensible, muy simpático el deseo de Barth incluso en su doctrina de la justificación: ¡se trata de *Dios*! Pero nosotros los hombres no somos en modo alguno tan importantes, no deberíamos, en nuestro viejo vicio, pensar siempre, con terquedad, primeramente y sobre todo, en nosotros. En la justificación del hombre debemos alabar y magnificar a *Dios*, hemos de admirar y glorificar *su* justicia y su amor, su fidelidad y su misericordia, su omnipotencia y su sabiduría. A *su* gracia, que nos ha regalado a nosotros pecadores en su Hijo encarnado, debemos atenernos. *Su* acusación es lo que amenaza; su juicio, lo que decide; su absolución, lo que libera. ¡A Él sólo toda gloria! Así y solamente así alcanza el hombre su justicia en el acontecimiento de la justificación. Donde Dios recibe su honor pleno y absoluto, es honrado también plenamente el hombre. Sólo cuando Dios alcanza totalmente su derecho, alcanza totalmente su derecho el hombre. Por eso reacciona

Barth contra la doctrina católica con una violencia tan desacostumbrada, casi apasionadamente. Por eso sus preguntas son tan irritadas y violentas. Por eso es tan severo su juicio y, a primera vista, parcial e injusto. Ve amenazada la gloria soberana de la gracia de Dios. ¿No ha sido Dios apartado del centro en la doctrina católica de la justificación? ¿No ha sido relegado a la función de simple, y, con todo, indispensable, posibilitación de la acción justificadora del hombre? ¿No se trata, siempre y por doquier, primeramente y sobre todo del hombre, de la criatura?

En la doctrina católica sobre el *pecado*, ¿ha sido Dios tomado realmente en serio? Cuando el hombre se emancipa de su Creador y de su sostén, ¿qué le ocurre como hombre? ¿Pierde en realidad sólo un accidente importante por cierto, pero a fin de cuenta secundario: la túnica de la gracia? ¿No aparece el *homo nudatus* como plenamente respetable: como un hombre libre, bueno, natural; herido por cierto, pero no afectado en lo más íntimo y personal? ¿Y qué significa para él la Redención más que el accidente para la sustancia?

Y en la doctrina católica sobre la *gracia*, ¿acaso se toma en serio a Dios? ¿No se trata, en primera línea, del hombre agraciado, en vez de tratarse del Dios pleno de gracia? ¿No se habla de más agrado y casi exclusivamente del estado y de la vida de gracia del hombre, en vez de la obra de Dios, de los dones de gracia, de los cuales el hombre dispone, en vez del favor de gracia que dispone sobre el hombre? ¿No se ha convertido la gracia en una cosa física, en vez de ser y permanecer como algo personal?

Y en la doctrina católica de la *justificación*, ¡cuánto se habla del ser justo del *hombre*, de *su* tránsito y de su cambio, y cuán poco del veredicto *de Dios* que castiga y salva! ¿Son la muérte y la resurrección de Jesucristo algo más que una condición remota para lo que hoy importa ante todo: la justicia infusa e inherente al hombre? La justificación, esta poderosa acción de la justicia divina, ¿no ha sido empobrecida y reducida a un proceso orgánico de reacción y crecimiento que se realiza dentro del hombre? ¿No se habla continuamente de la criatura, de las distintas gracias y de las diferentes formas de gracia infusa, silenciándose asimismo constantemente el juicio y la sentencia de Dios?

Y la doctrina católica sobre el *hombre justo*, ¿no olvida prácticamente que este justo fue pecador? ¿No está ligado, a pesar de la gracia, de una manera demasiado endeble con el Dios pleno de ella? ¿No le es la gracia inherente hasta tal punto que no necesita a Dios más que como Creador y como sostén? ¿La gracia de la justificación

no es para él lo que tiene, y no lo que a cada instante recibe de nuevo?

Y la doctrina católica sobre la *fe:* ¿la fe no es también confianza? ¿Y qué dice la «fe sin las obras» de san Pablo? ¿No son las obras ya buenas antes de la justificación, no son yuxtapuestas a la fe? ¿No se justifica el hombre a sí mismo, en la medida en que colabora a la justificación? ¿En la justificación el amor no hace superflua a la fe? ¿Qué es una fe con «méritos»?

Y finalmente: ¿en la doctrina católica, Dios es tomado en serio en Jesucristo? ¿La palabra «cristiano» no es muy a menudo reminiscencia histórica, símbolo o predicado, para distinguirse de otras «concepciones del mundo»? ¿Es cierto, siempre y por doquier, *Principium et Finis, Alpha et Omega,* comienzo y término de todos los caminos de Dios? ¿Juega Jesucristo un papel en la doctrina «cristiana» de la Creación de la dogmática católica? ¿Es valorado el pecado desde Jesucristo o desde un Dios abstracto? ¿Es la gracia de Cristo sólo un nombre selectivo para las distintas gracias o son realmente todas las gracias gracia de Jesucristo? ¿Es Cristo, para nuestra justificación, algo más que una condición externa necesaria, y está ligada la fe a verdades abstractas o personalmente a Él?

¿No es esto, considerado en conjunto, precisamente la usurpación de Dios, el apoderarse de la gracia, la relativización de la grandeza y de la soberanía divinas? ¿No se trata también, en la doctrina católica, de la justificación, de una *analogia entis,* que no está subordinada a la *analogia fidei,* de la pura y simple yuxtaposición y equivalencia de Dios y del hombre, en vez de la pura y simple subordinación y sumisión del hombre a Dios y a su gracia? ¿No es ésta *la* razón por la cual los reformadores nada quisieron ya con la Iglesia católica? ¿No es ésta *la* razón por la cual tampoco hoy es posible hacerse católico?

Bastan estas preguntas para hacer sentir la dificultad del problema. Bastan también para rechazar el gusto de las distinciones cómodas. Nos invitan a reflexionar con seria responsabilidad sobre nuestra doctrina y a examinarla.

Cuando lo hayamos hecho —y solamente entonces— podremos plantear *nuestras* preguntas. Podremos, por nuestra parte, preguntar a Barth: ¿no será en esta dogmática demasiado poco atribuido a *Dios,* por haber sido demasiado poco atribuido al *hombre*? ¿No se merma el honor de Dios con la merma del honor de su criatura? ¿No queda Dios, el Señor, mermado, porque el pecado es demasiado poderoso? ¿El acto de gracia de Dios no es débil y poco convincente, porque el hombre no es realmente agraciado? ¿No es la justificación

divina sólo un suceso verbal, un «como si», por no haber podido poner en pie Dios un hombre realmente justo? ¿No es el hombre tan radicalmente pecador, que el *iustus* no significa más que un simple marbete? ¿No es la fe impotente porque la caridad le es exterior?

Considerado todo de esta manera, el *hombre y con él la encarnación de Jesucristo, ¿han sido tomados enteramente en serio?* ¿No fracasa finalmente la criatura como compañera de Dios? ¿No se trata tal vez, en la intervención de Barth en favor de la criatura, más que de una apelación, de una previsión contra los problemas que aquí han sido planteados? Todo lo que se dice sobre el valor y la grandeza del hombre, ¿no es acaso nada más que una palabra, sin consecuencia real alguna?

Estas preguntas son justificadas. Debemos plantearlas con la misma claridad sin compromiso con que Barth nos ha planteado las suyas. En definitiva, son sólo el reverso oscuro de sus propias preguntas. No bastan aquí distinciones superficiales, no basta una dialéctica usada. Aquí también es necesaria una reflexión.

Y una observación a manera de transición: todos sienten el peso de los problemas planteados de una parte y de la otra. La respuesta no será más que un ensayo. Como tal puede ser aceptable, pero no como una solución de conjunto, definitiva. Todo lo que en la segunda parte va a ser dicho debe ser materia de discusión y de una más amplia reflexión.

SEGUNDA PARTE

ENSAYO DE UNA RESPUESTA CATÓLICA

A) ELEMENTOS DE BASE

20. *Doctrina de la justificación ayer y hoy*

¿Nos hallamos ahora «en un momento crítico de la doctrina de la justificación»? [1] Puede ser afirmado tanto más cuanto que, con un sentimiento de alivio, puede determinarse que el tiempo de las antítesis ha pasado definitivamente. Se han necesitado cuatrocientos años para poner en claro de una parte y de otra las divergencias. Pero hoy, de los dos lados, los teólogos serios comprenden que con antítesis de esta clase no se puede favorecer esencialmente la unidad perdida. ¿Acaso debe el tiempo de las antítesis ser sustituido por un tiempo de síntesis irenistas? Ciertamente no. ¿Pero no habría que cambiar el método? En vez de hablar con un adversario, querría uno hablar con un interlocutor; en vez de intentarlo con una pura dialéctica, querría uno hacerlo con un diálogo, con una conversación comprensiva.

Sobre la *historia de la teología de la controversia:* a los comienzos de las controversias, la polémica fue una mezcla de argumentos personales y objetivos, teológico-privados y eclesiástico-oficiales. Del lado católico fue mérito de François Veronius [2] la superación del subjetivismo en la polémica con la exposición de la doctrina de la Iglesia en su forma objetiva. Esta línea fue continuada por Jacques-Benigne Bossuet,[3] y, en el otro lado,

1. H. Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche? Ein Gesprücht mit dem Augsburgischen Bekenntnis* (Stuttgart, 1949), p. 338.

2. F. Veronius, *Règle générale de la foy catholique séparée de toutes doctrines* (1646).

3. J.-B. Bossuet, *Exposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse* (París, 1671); trad. castellana de Miguel Joseph Fernández, *Exposición de la doctrina de la Iglesia cathólica sobre los puntos de controversia* (Madrid, Andrés Ortega, 1766).

por H. Holden.[4] Son éstas las líneas que conducen a la *Symbolik* de Johann Adam Möhler.[5]

Con F. A. Staudenmaier[6] se dio un paso adelante: el protestantismo es considerado sintéticamente a partir de un solo principio, y, junto a negativos principios disolventes, se reconoce un principio positivo que supone un retorno a la Iglesia católica («La lucha de las fracciones de la verdad católica que han sobrevivido en la Iglesia protestante por alcanzar su restauración integral»).

La evolución de los últimos cien años se orienta en esta dirección: gran parte de lo que antaño era sólo opinión personal de Staudenmaier, se ha convertido hoy, en mayor o menor grado, en la convicción común de los teólogos. Hablando con objetividad: se han dado pasos importantes en la comprensión teológica del protestantismo.[7]

Un desarrollo paralelo a la teología de la controversia recorrió también la historia católica de la Iglesia, particularmente en el enjuiciamiento de la personalidad de Lutero. Considérese el camino desde Eck, Cochläus y Belarmino, pasando por Möhler y Döllinger, por Denifle y Grisar, hasta Lortz y Jedin.

Barth ha demostrado repetidas veces que es un maestro del diálogo constructivo. Su disertación sobre Schleiermacher,[8] su apreciación de la doctrina tradicional de la elección,[9] su interpretación de Hegel,[10] su reciente estudio sobre Rudolf Bultmann, etc., unen una discriminación objetiva sin compromiso a la consideración intuitiva de los elementos históricos, una prudencia que interroga con comprensión y una atenta solicitud en los juicios.

¿No hay que asombrarse por eso de que Barth, al tratar la doctrina católica de la gracia y del concilio de Trento, muestre tan poco agrado por un diálogo constructivo? Nadie espera de él un irenismo

4. H. Holden, *Divine fidei analysis, seu de Fidei christianae resolutione libri duo* (París, 1652).

5. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Ratisbona, 1832; 12.ª ed., 1924); trad. castellana de Antolín Monescillo, *La Simbólica o exposición de las contrariedades dogmáticas entre los católicos y protestantes, según sus profesiones públicas de fe*, dos volúmenes (Madrid, Imprenta de José Félix Palacios, 1846). *Cf.*, sobre este desarrollo, J. R. Geiselmann, *J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (Viena, 1940), pp. 110 ss.

6. F. A. Staudenmaier, *Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung*, dos volúmenes (Friburgo de Brisgovia, 1846).

7. Compárese, por ejemplo, la obra de F. A. Staudenmaier con H. Urs von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia, 1951); L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église* (París, Cerf, 1954); Th. Sartory, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* (Augsburgo, 1955); H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (Stuttgart, 1955), trad. castellana, *Existencialismo protestante y teología católica* (Madrid, Taurus, 1961).

8. *Die Theologie und die Kirche* (Munich, 1928), pp. 136-189.

9. *Kirchliche Dogmatik*, t. II-2 (Zurich, 1942), pp. 1-157.

10. *Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte* (Zollikon-Zurich, 1947), pp. 343-378.

disimulado. Pero cuando Barth, en su «conclusión de irenismo ecuménico a esta polémica confesional»,[11] sospecha que los católicos no *viven* de esta doctrina de la gracia, ¿no habría podido él, asimismo, sospechar que la *viviente doctrina* católica de la gracia era un poco menos «espantosa»? Y cuando Barth llama al decreto tridentino sobre la justificación «un documento teológicamente inteligente que en muchos aspectos es simpático»,[12] ¿no hubiera podido él mismo responder con algo más de simpatía y de comprensión histórica de la teología a algunos de los problemas más apasionantes? ¿Y no hubiera él podido comprender igualmente que «la Iglesia que proclama infalibles sus decisiones ministeriales» [13] no considera estas decisiones como formas muertas y petrificadas, sino como indicaciones vivas para ulteriores investigaciones en la riqueza inagotable de la Revelación de Jesucristo?

No es nuestra intención estrangular, por decirlo así, por la vía administrativa problemas realmente justos con lamentos melancólicos sobre la falta de comprensión de Barth frente a la teología católica. Muchos problemas de Barth no son planteados superficialmente, y las respuestas a ellos no pueden, con menos razón, improvisarse. Pero las objeciones de Barth hacen necesario anticipar algunas observaciones sobre el desarrollo de los dogmas, sobre la situación del concilio de Trento en la historia de los dogmas y sobre las fuentes de la dogmática católica, antes de abordar los problemas propiamente teológicos.

La Iglesia sostiene que ya la predicación de los apóstoles contenía en sí toda la Revelación cristiana y que no han sido concedidas a la Iglesia más tarde nuevas revelaciones.[14] Pero al mismo tiempo todos los teólogos actuales, apoyados en el Vaticano I,[15] enseñan expresamente que no todas las verdades de la fe fueron siempre y en todo tiempo creídas *explícitamente*, pero que el *desarrollo de los dogmas* en el sentido de la explicación (no en el sentido del modernismo)[16] es posible y real, entiéndase como se quiera concretamente este desplegamiento de lo implícito a lo explícito bajo el influjo del Espíritu Santo.[17]

11. *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1 (Zurich, 1953), p. 93.
12. *Ibid.*, t. IV-1, p. 697.
13. *Ibid.*, t. IV-1, p. 700.
14. DENZ.-SCHÖN., 3421; trad. castellana, en *FC*, 121, y en DENZ., 2021.
15. DENZ.-SCHÖN., 3016 y 3020; trad. castellana, en *FC*, 98, 103 y 453; y en DENZ., 1796 y 1800.
16. *Cf.* DENZ.-SCHÖN., 3457 ss.; trad. castellana, en DENZ., 2057 ss. *Cf.* también DENZ., 2080.
17. Contra la adulteración modernista en la evolución de los dogmas, *cf.*, sobre

La encíclica *Humani generis* hace constar: *Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut* numquam *reapse* exhauriatur. *Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae* semper iuvenescunt, *dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit.*[18] La *única* verdad de la fe, su única estructura fundamental pueden humanamente expresarse en *múltiples* formas que matizan esta misma estructura fundamental, poniendo diversamente de relieve sus trazos esenciales. Las definiciones dogmáticas alcanzan la verdad de una manera infalible y precisa (no sólo aproximadamente) y, por lo tanto, irreversiblemente. Como tales

todo, DENZ.-SCHÖN., 3421, 3454, 3459, 3462 (trad. castellana, en *FC*, 121, 490; y en DENZ., 2021, 2054, 2059, 2062); *cf.* también DENZ., 2080. Las soluciones católicas particulares buscan un camino entre el racionalismo y el antiintelectualismo. Para las obras más antiguas, de Newman, Franzelin, Bainvel, Ch. Pesch, Gardeil, Rademacher, Tuyaerts, Marín-Solá, y sobre las discusiones anteriores a la encíclica *Humani generis* (Charlier, Boyer, De Lubac, Bouillard, Rondet, Michel, Leblond, Spedalieri, etcétera), y, finalmente, sobre los trabajos que hacen referencia al dogma mariano (Altaner, Balic, Ternus, Philips, Garrigou-Lagrange, Dillenschneider, Filograssi, etcétera), véase la bibliografía en Karl RAHNER, «Zur Frage der Dogmenentwicklung», en *Schriften zur Theologie*, t. I (Einsiedeln-Zurich-Colonia, Benziger, 1954), pp. 49 ss.; traducción castellana, «En torno al problema de la evolución de los dogmas», en *Escritos de teología*, t. I (Madrid, Taurus, 1961). Además, hay que señalar, entre las contribuciones más recientes, como introducción al estado actual del problema: M. FLICK, «Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea», en *Greg*, 33 (1952), pp. 5-23; R. SPIAZZI, «Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli», en *Greg*, 34 (1953), pp. 24-57; G. RAMBALDI, «Immutabilità del dogma e delle formole dogmatiche», en *Greg*, 33 (1952), pp. 58-84); A. BEA, «Il progresso nell'interpretazione della S. Scrittura», en *Greg*, 33 (1952), pp. 85-105; C. BALIC, «Il senso cristiano e il progresso del dogma», en *Greg*, 33 (1952), pp. 106-134; G. FILOGRASSI, «Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa», en *Greg*, 33 (1952), pp. 135-167; Ch. BOYER, «Relazione tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico», en *Greg*, 33 (1952), pp. 168-182 (todos estos artículos son conferencias pronunciadas en una semana de estudios teológicos celebrada en Roma en septiembre de 1951); y, finalmente, E. DHANIS, «Révélation explicite et implicite», en *Greg*, 34 (1953), páginas 187-237; y A. F. UTZ, *Anmerkungen und Kommentar zu Thomas von Aquins: Glaube als Tugend*, col. «Deutsche Thomasausgabe», núm. 15 (Heidelberg, 1950). Sobre la exposición filosófica del problema, J. B. LOTZ, «Zur Geschichtlichkeit der Wahrheit», en *Schol*, 27 (1952), pp. 481-503. *Cf.* la excelente disertación de Karl RAHNER, «Zur Frage der Dogmenentwicklung», en *Schriften zur Theologie*, t. I, páginas 49-90; trad. castellana, «En torno al problema de la evolución de los dogmas», en *Escritos de teología*, t. I. Sobre la evolución del dogma en la doctrina de la justificación es particularmente digna de atención H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (París, 1944).

18. Encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950), núm. 7 (*AAS*, 42 [EPTQ], página 568; trad. castellana, en *Anuario Petrus*, 4 [Pío XII], 1950 [Barcelona, Atlántida, 1952], p. 100): «Además las dos fuentes de la doctrina revelada contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad, que *nunca* realmente *se agotan*. Por eso, con el estudio de las fuentes sagradas *se rejuvenecen continuamente* las sagradas ciencias, mientras que, por el contrario, una especulación que deje ya de investigar el depósito de la fe se hace estéril, como vemos por experiencia.»

están sometidas a la historicidad de todo lo humano. Ponen acentos irrevocables y, sin embargo, condicionados por la Historia, expresan una determinada perspectiva objetiva y no agotan, por ser proposiciones limitadas que no lo dicen nunca todo, totalmente la plenitud de la verdad. Las fórmulas dogmáticas pueden muy bien ser precisadas y perfeccionadas, así como la Iglesia no se halla ligada a ningún sistema filosófico efímero.[19] Ya Tomás cita a Isidoro: *Articulus (fidei) est perceptio divinae veritatis* tendens in ipsam.[20]

De esto no se sigue en manera alguna que toda forma tradicional pueda ser sustituida por *cualquier* otra; la perfección intelectual alcanzada por los siglos y la utilización clara y general de muchas de estas fórmulas se oponen a toda ligereza en esta empresa.[21] Con todo, una verdad permanece: el contenido implícito de la verdad, en la medida en que es verdad divina, trasciende siempre a su formulación explícita, en lo cual se funda su carácter misterial. Por eso una verdad de fe puede expresarse siempre en una fórmula más completa, más adecuada, más perfecta, no sólo desde el punto de vista terminológico, sino desde el conceptual. La verdad aparece entonces liberada de un determinado condicionamiento histórico y es introducida en una perspectiva asimismo histórica. Acaece esa incorporación de la verdad revelada a una nueva forma de pensamiento y expresión elaborada por la Iglesia, pero no primordialmente por un trabajo humano de pensamiento teológico, sino —como consecuencia de la Encarnación— por el Espíritu Santo de Jesucristo que obra en la Iglesia.

Cuando Barth mira las definiciones de la Iglesia como fórmulas estereotipadas, petrifica él mismo lo que la Iglesia católica —plenamente consciente de su condición peregrina— considera como un bien espiritual completamente vivo.

¿No es así la historia de los dogmas nada más que un inocuo florecer, armónico y orgánico? Un planteamiento como éste resultaría demasiado simple. En la evolución del dogma se realiza el enfrentamiento de la Iglesia de Jesucristo y de su Espíritu Santo con el espíritu del mundo. La mayoría de las definiciones dogmáticas son

19. Encíclica *Humani generis*, núm. 6 (*AAS*, 42 [1950], p. 566; trad. castellana, en *Anuario Petrus*, 4 [Pío XII], 1950, p. 99).

20. *Suma teológica*, 2-2, q. 1, a. 6 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 7 [1959], páginas 104-105): «Artículo (de fe) es la percepción de la verdad divina que *nos mueva hacia ella.*»

21. Cf. encíclica *Humani generis*, núm. 6 (*AAS*, 42 [1950], pp. 566-567; trad. castellana, en *Anuario Petrus*, 4 [Pío XII], 1950, p. 99).

fórmulas polémicas pronunciadas contra las herejías, diques de protección contra el error: Tomás lo acentúa ya claramente.[22] La única estructura fundamental y la continuidad del dogma quedan a salvo. Pero la Iglesia concentra todas sus fuerzas sobre el punto de la Revelación divina que se ve amenazado, ilumina en cierto modo el punto oscuro con un rayo de luz, lo pone todo sin ambigüedad en la luz por medio de una fórmula precisa, clara y universalmente comprensible.

Pero mientras que el punto oscuro se halla sumergido en la luz más plena, otros planos que se encuentran fuera del claro cono de luz —aunque no se hallen enteramente privados de ella— vuelven a naufragar, para el ojo humano, en las penumbras o en la oscuridad. La Iglesia no pierde de vista estas verdades; existen después como antes y son objeto de fe. Pero no vuelven a resplandecer con tanta claridad hasta que el ojo humano se ha habituado a la nueva luz y pueda otra vez ver y valorar plenamente el contexto que rodea y sostiene a la verdad sobre la que se ha arrojado luz. Así, toda herejía significa para la Iglesia un fortalecimiento —profundización de la conciencia dogmática refleja precisando los conceptos y aumento de la certeza definiendo con claridad— y una debilitación —peligro de la estrechez y el particularismo y de que la verdad revelada sea petrificada y amputada por los teólogos, un empobrecimiento porque los herejes, como ya advertía san Agustín, arrastran fuera de la Iglesia ciertas verdades. Y, lo mismo que la herejía, la fórmula dogmática tiene un doble efecto: ganar en precisión teológica y el peligro de una pérdida de vitalidad.

K. Adam: «A veces parece advertirse una ruptura del equilibrio interno, sobre todo en las épocas en que aparecen herejes y obligan a la Iglesia a dejar de lado determinadas verdades utilizadas torcidamente por los herejes y a poner en un primer plano a las discutidas. La pura postura antiagnóstica, antiarriana, antiluterana, antimodernista no es la postura esencialmente católica. Es más bien una inevitable ruptura del equilibrio que se registra de vez en cuando por motivos históricos y se debe al forzoso combate contra las herejías. Precisamente en esto se acredita la fuerza vital del catolicismo, su inquebrantable salud y verdad: en que, incluso después de largos siglos, reajusta tales dislocaciones devolviéndolas a su integradora tensión original... Sería digna de una exposición detallada la manera como el catolicismo sabe rechazar y desbaratar ya desde el primer momento las doctrinas erróneas y extraviadas, con todo el aparato

22. *Cf. Suma teológica*, 2-2, q. 1, a. 9, ad 2 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 7, página 117); 2-2, q. 1, a. 10, *corpus* (ed. B. A. C., t. 7, pp. 118-121); 2-2, q. 1, a. 10, ad 1 y ad 2 (ed. B. A. C., t. 7, p. 120).

con que hacen su aparición, con todo el contorno de su presentación, para apartar toda perturbación de su conciencia de la Revelación; y cuando el peligro de una contaminación ha pasado, como introduce y mantiene conscientemente en su mensaje los elementos de la verdad, con que los herejes se habían quedado acentuándolos unilateralmente, y los dota de la recta tonalidad que corresponde al conjunto armonioso de la verdad de la Revelación.» [23]

¿No juega en esta ocasión en Barth quizás algún papel la *rabies theologorum* denunciada por él a menudo cuando reprocha al *concilio de Trento* que la posición de los reformadores no fue, al parecer, tenida en cuenta, ni tan siquiera de lejos, por sus Padres? [24] ¿No es esto un olvido deplorable de la historicidad de las fórmulas dogmáticas, así como del carácter defensivo y polémico del concilio de Trento? Barth parece haber olvidado lo que él mismo había escrito en otro lugar [25] sobre el carácter polémico de las «confesiones» eclesiásticas (éstas no son un «resumen de la *Suma teológica*»).

Habrá que volver sobre detalles que permitan la comprensión del concilio de Trento. No es nuestra misión hacer una apología del concilio tridentino y en particular del decreto sobre la justificación.[26]

No hemos de extendernos en el esfuerzo que hicieron algunos Padres del Concilio (en su mayoría españoles e italianos) para comprender la posición de los reformadores; en la manera como estudiaron los escritos de los reformadores hombres como Seripando, Pole,

23. K. ADAM, *Das Wesen des Katholizismus* (Dusseldorf, 11 ed., 1946), pp. 178 ss.; traducción castellana, *La esencia del catolicismo* (Barcelona, Litúrgica Española, 1955). *Cf.* también M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. I (Munich, 4.ª ed., 1948), páginas 65 s., 68, 76 s., trad. castellana, *Teología dogmática*, t. I (Madrid, Rialp, 1960); Y. M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecuménisme» catholique* (París, Cerf, 1937), pp. 355-357; A. F. UTZ, *op. cit.*, pp. 458 ss.; B. van LEEUWEN, «Regula credendi», en *Genade en Kerk* (Utrech-Amberes, 1953), pp. 350 ss.

24. *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 697 ss.

25. *Ibid.*, t. I-2, pp. 702 ss.

26. *Cf.*, para esto, la gran obra sobre las fuentes *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, editada por la Sociedad Goerresiana (Friburgo de Brisgovia, 1901 ss.); sobre el decreto de la justificación véase, en particular, el t. 5. Sobre el *decreto de la justificación*, *cf.* las obras citadas en la Bibliografía del final del presente libro, de J. Hefner, H. Rückert, A. Prumbs, F. Huenermann, M. Premm, J. Henninger, E. Stakemeier, A. Stakemeier, V. Heynck, A. de Villalmonte, V. Beltrán de Heredia, J. Olzaran, J. Riviere, H. Rondet, F. Cavallera. De la gran obra de G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), hay que tomar en consideración los artículos de M. Grabmann, J. P. Steffes, E. Stakemeier, F. Buuck, F. J. Schierse, F. Stegmüller, V. Heynck. Para la historia general del concilio de Trento: las obras de L. Cristiani y, sobre todo, de H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient* (Friburgo, 1949 ss.). Bibliografía corriente en *ATG*, en *RHE* y en *TR*

Salmerón, Soto, Vega, Castro, etc.; en cómo el cardenal Pole, legado del papa, invitó a los Padres a leer sin prejuicios los escritos de los reformadores y a no argumentar: «Eso ha dicho Lutero, *ergo* es falso»;[27] en cómo la elaboración del decreto sobre la justificación, con todo relativamente corto, costó, sin embargo, siete meses de intensivo trabajo (desde el 21 de junio de 1546 hasta el 13 de enero de 1547), y cómo los proyectos se discutieron con un esfuerzo infinito, siendo refundidos repetidas veces.

Discusiones preliminares del 22 de junio al 23 de julio.[28] — Primer proyecto: *Cum tuba caeli*, del 24 de julio;[29] largamente discutido y rechazado el 28 de agosto.[30] — Segundo proyecto: *Cum hoc tempore nihil*, del 23 de septiembre;[31] rechazado.[32] — Tercer proyecto: *Cum hoc tempore non sine*, del 5 de noviembre;[33] modificado profundamente de nuevo y presentado aún dos veces a los Padres: el 7 de diciembre[34] y el 9 de enero.[35] Sólo el 13 de enero se aprobó el decreto definitivo.[36]

Barth no simpatiza con A. von Harnack, pero ¿no deberían incitarle a la reflexión las siguientes palabras de éste: «El decreto sobre la justificación, a pesar de tratarse de un producto artificioso, es, en muchos aspectos, un trabajo excelente; cabe preguntarse si, de haber sido emitido este decreto a comienzos de siglo por el concilio de Letrán, metiéndose realmente en la carne y en la sangre de la Iglesia, hubiera progresado la Reforma»? [37]

El concilio se encontró con una misión muy difícil. Los siglos XIV y XV habían vivido bajo el signo de la decadente escolástica. Aunque no hay que despreciar demasiado a la teología que reinaba inmediatamente antes del concilio (sobre todo en Italia y España),[38] sin embargo se habían generalizado las nebulosas discusiones de la escolástica tardía, las apelaciones infantiles a las teorías de escuela y a las categorías aristotélicas; tomismo y escotismo se veían en gran parte paralizados y ahogados por el nominalismo.[39] Y las largas dis-

27. *CTr*, t. 5, p. 82.
28. *CTr*, t. 5, pp. 261-384.
29. *CTr*, t. 5, pp. 384-391.
30. *CTr*, t. 5, p. 419.
31. *CTr*, t. 5, pp. 420-427.
32. *CTr*, t. 5, p. 509.
33. *CTr*, t. 5, pp. 634-642.
34. *CTr*, t. 5, p. 691.
35. *CTr*, t. 5, p. 780.
36. *CTr*, t. 5, pp. 790-802, 817-820.
37. A. von HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III (Tubinga, 4.ª ed., 1910). p. 711.
38. *Cf.* H. LENNERZ, «Das Konzil von Trient und die theologischen Schulmeinungen», en *Schol*, 4 (1929), pp. 38-53.
39. F. CAVALLERA, «La session VI du concile de Trente», en *BLE* (1942-1953), páginas 229-239; L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église*, pp. 145-177 (particularmente

cusiones durante el concilio son una prueba de que antes las cosas no estaban en el mejor de los estados.

Si se considera todo esto, habrá que admitir que el concilio de Trento ha cumplido un trabajo considerable. El mismo Barth reconoce que los reformadores no tienen detrás de sí, como apoyo, a Pablo en todas las proposiciones de su doctrina de la justificación.[40] Se trata de un punto de vista ampliamente difundido hoy entre los más influyentes teólogos evangélicos.[41] En este aspecto, ¿el concilio de Trento no ha puesto el auténtico cristianismo a plena luz? Las cosas dichas en este decreto, ¿no debían *también* haber sido dichas?

Ninguno negará por esto los límites del concilio de Trento. Lo que más arriba se ha dicho sobre la insuficiencia de las fórmulas humanas, y en particular de las fórmulas polémicas, vale también para este concilio. Los límites del concilio de Trento habrían sido mucho menos sensibles si los teólogos nórdicos, y en particular los mismos protestantes, hubiesen aceptado la invitación y se hubieran presentado en Trento (no hay que tratar aquí de las dificultades históricas relacionadas con este asunto).

Por su interpretación defectuosa de la revelación cristiana, los reformadores habían provocado indudablemente cierto antropocentrismo en el decreto sobre la justificación. ¿No había *también* que decir —precisamente si se quería salvar el honor *de Dios*— que el hombre se hace realmente justo, que por el pecado no había perdido absolutamente su condición de criatura, que la gracia no cae puramente en el vacío, etcétera? ¿No había que poner con claridad el acento sobre estos puntos —ingrata misión teológica— aun con el riesgo de dejar en un segundo plano otros aspectos legítimos del proceso de la justificación? ¿Se tiene, por esta razón, derecho a afirmar que el concilio niegue los demás aspectos de la Revelación cristiana? ¿Ha afirmado el concilio haber dicho *todo* cuanto puede decirse sobre la justificación del hombre? ¿No confunde Barth *l'infallibilité du Magistère avec un imaginaire charisme de clairvoyance universelle*[42]? ¿No olvida que la historia de la teología «no es solamente una histo-

páginas 162 ss.); J. Lortz, *Die Deformation in Deutschland* (Friburgo de Brisgovia, 3.ª ed., 1949), t. I, pp. 61 ss., 137 ss.; trad. castellana, *Historia de la Reforma* (Madrid, Taurus, 1964).

40. *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, p. 699.

41. *Cf.* H. Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche? Ein Gesprächt mit dem Augsburgischen Bekenntnis*, o bien W. Stählin, *«Allein». Recht und Gefahr einer polemischen Formel* (Stuttgart, 1950).

42. G. de Broglie, «Lettre-Préface», en L. Bouyer, *Du Protestantisme a l'Église*, página IX.

ria del progreso del dogma, sino también una historia de sus olvidos» [43]?

En semejantes discusiones sobre el concilio de Trento, se nos puede preguntar, con una sonrisa maliciosa, si nosotros, los católicos, proponiendo tales explicaciones, no tenemos una «mala conciencia histórica»: el concilio habría querido exponer completamente la doctrina de la justificación. Cierto, el concilio de Trento no fue ni un diálogo interconfesional ni una simple teología de controversia, sino que fue la afirmación positiva y coherente de la verdad católica; y precisamente en la sesión VI *De iustificatione* el concilio no se limitó (como en la sesión IV y en gran parte también de la sesión V) a tomar de nuevo textos ya promulgados y a precisarlos. No se contentó con proponer simplemente (como, por ejemplo, en la sesión VIII) una lista de errores para condenarlos, sino que planteó directamente el problema de la justificación como tal.

Todo esto, en verdad, es señal del trabajo realmente elevado cumplido por el concilio, pero no razón para históricos remordimientos de conciencia: pues el punto de partida y la meta, la sombra que no dejó de guiar las discusiones del concilio fue y continúa siendo la doctrina de la Reforma. El motivo para el decreto de la justificación no fue tampoco cualquier explicación científica sin pretensiones elaborada en tiempos de paz, sino la herejía que había irrumpido en la Iglesia. La introducción del decreto muestra con claridad la intención polémica, a pesar del lenguaje pacífico *Cum hoc tempore, non sine multarum animarum iactura et gravi ecclesiasticae unitatis detrimento, erronea quaedam disseminata sit de iustificatione doctrina... Tridentina synodus... exponere intendit omnibus in Christi fidelibus veram sanamque doctrinam ipsius iustificationis...*[44] Mientras en los tratados escolásticos, casi en todos los tiempos, se había tratado de la justificación como apéndice a la doctrina de la gracia o de los sacramentos y en diversas notas dispersas, se convierte ahora, a imitación de los reformadores, en un tratado autónomo y completo. Al mismo tiempo, se utiliza ampliamente, en virtud del mismo deseo, la terminología bíblica en lugar de la escolástica. Y del estudio de las actas no puede quedar, en suma, duda alguna sobre este problema: léanse, por ejemplo, las seis cuestiones propuestas a los *theologi minores*,[45] o la discusión sobre la doble justicia,[46] o aquella sobre la *fide iustificari, gratis iustificari* y la certeza de la gracia.[47]

Incluso el luterano Rückert admite: «Los seis artículos muestran de esta manera que el concilio emprende la doctrina de la justificación exclu-

43. K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute», en *Schriften zur Theologie*, t. I, p. 127; trad. castellana, «Problemas actuales de la Cristología», en *Escritos de teología*, t. I.

44. *CTr*, t. 5, p. 791; DENZ.-SCHÖN., 1520 (trad. castellana, en *FC*, 554, y en DENZ., 192 a): «Como quiera que en estos tiempos se ha diseminado una falsa doctrina de la justificación, no sin quebranto de muchas almas y grave daño de la unidad eclesiástica..., el santo concilio de Trento... se propone exponer a todos los cristianos la verdadera y sana doctrina de la justificación...»

45. *CTr*, t. 5, p. 261.

46. *CTr*, t. 5, pp. 486-675.

47. *CTr*, t. 5, pp. 724-778.

sivamente con el pensamiento de explicarse con Lutero, y que, con este objeto, su interés se vuelve solamente *a los* puntos en los cuales la oposición de Lutero a la antigua fe se había manifestado con mayor evidencia, y que incluso ha querido adaptarse al edificio doctrinal de Lutero.» [48]

No solamente el Tridentino, sino todos los concilios, desde el Niceno al Vaticano, han apuntado a adversarios reales; han hablado polémicamente, con una *determinada orientación*. No en vano aparece por doquier en el «Denzinger», entre paréntesis, la mención de los adversarios: *contra arianos..., contra novatores saec. 16..., contra materialistas, pantheistas*. Compárense los concilios de Éfeso *(contra nestorianos)* [49] y Calcedonia *(contra monophysitas)*,[50] que definieron la misma doctrina con distinta orientación. Léase en las actas del Vaticano lo que se dice sobre la larga disputa de los presidentes de las comisiones contra algunas *addita* «interesantes». Léase, sobre todo, el informe particularmente claro del futuro cardenal Franzelin ante la *Deputatio de fide: Finis ss. Conciliorum numquam is fuit, ut doctrina catholica per se spectata, quamdiu erat in tranquilla possessione, exponeretur... sed finis decretorum... semper erat ingruentium errorum manifestatio et exclusio per declarationem doctrinae catholicae*, in directa oppositione *contra eosdem errores. Hinc fere semper in decretis duae sunt partes: enuntiatio erroris in propria peculiari sua indole eiusdemque condemnatio, et declaratio doctrinae catholicae* sub ea formali ratione, qua errori opponitur... *Ex hoc scopo Conciliis, in suis fidei definitionibus, praestituto clarum est, non tantum delectum capitum doctrinae... sed ipsam etiam formam essentialem expositionis necessario pendere a forma errorum, qui sint manifestandi et excludendi. Nimirum sub ea ratione et sub eo formali conceptu doctrina catholica proponenda est et declaranda, quo errori in propria sua indole spectato adversetur; secus enim error per propositionem veritatis nec satis manifestatus redderetur nec efficaciter excluderetur... Quando dubium oritur de genuino sensu locutionum in Concilii generatim et nominatim in decretis Tridentinis, nonne velut canon interpretationis ab omnibus theologis assumitur forma et sensus erroris oppositi?* [51] Parecidamente el ponente de la Comisión Gasser: *Ergo non pro veritate cognoscenda erant necessariae synodi generales, sed ad errores reprimendos.*[52]

Pero Barth, para explicarse la doctrina católica, recurre no sólo a los concilios, como el de Trento, sino también a los *manuales escolares*, en nuestro caso, por ejemplo, a la *Dogmatik* de Bernhard Bartmann.[53] Nadie puede discutirle el derecho. También en estos manuales se puede encontrar la doctrina católica. Pero Barth parece olvidar la problemática de estos manuales. Esta problemática está lejos de

48. H. Rückert, *Die Rechtfertigpngslehre auf dem Tridentinischen Konzil* (Bonn, 1925), pp. 91 s., *cf.* pp. 86-100; *cf.* E. Stakemeier, *Glaube und Rechtfertigung* (Friburgo de Brisgovia), pp. 2-6.
49. Denz.-Schön., 250; trad. castellana, en *FC*, 294, y en Denz., 111 a.
50. Denz.-Schön., 301-303; trad. castellana, en *FC*, 313, y en Denz., 148.
51. *ADSCR*, t. 7, col. 1611 s.
52. *ADSCD*, t. 7, col. 397.
53. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (Friburgo, 2.ª ed., 1911).

ser desconocida desde el lado católico. No nos permitiremos un juicio personal, pero señalaremos las observaciones de un especialista como Karl Rahner con respecto a la notoria insuficiencia de nuestros actuales manuales:

«Los manuales escolares son... manuales escolares... Ninguno podrá negar que en los dos últimos siglos se han producido cambios en la historia del pensamiento, que por la amplitud y la profundidad y la influencia formativa corresponden por lo menos a los que se han manifestado entre el tiempo de Agustín y el de la alta escolástica. Cuando se es de la opinión de que la dogmática es un esfuerzo espiritual y una ciencia, que tiene la misión de servir siempre a su propio tiempo, de la misma manera que brota (o debiera brotar) de él, ya que debe servir a la salvación y no a una curiosidad teórica (puesto que el puro conocimiento como tal es ya una parte de la misma salvación), y la salvación siempre es la de los hombres individuales de un tiempo concreto, el que cree que la revelación divina es una fuente de tales tesoros de verdad, que nunca podrá agotarse,[54] éste debería suponer que una dogmática de hoy es por lo menos tan diferente de aquella de 1750 como la *Suma teológica* de santo Tomás de los escritos de san Agustín. ¿Qué hay de verdad? Hoy, en los cursos medios de teología podría utilizarse tanto la dogmática de Billuart como la de los Wirceburgenses como un manual de dogmática moderna. Allí donde hay manual de dogmática— a saber, ni historia de los dogmas o de sus pobres migajas ni alta vulgarización— no se diferencia un manual de dogmática de hoy de uno de los que le precedieron hace doscientos años. Que no se diga que no puede distinguirse de ellos a causa de la inmutabilidad del *depositum fidei*. Esto es completamente inexacto. Habría que intentar, aunque sólo fuera una vez, formarse una idea de la contingencia histórica de las cuestiones, tratados, etc., corrientes en cualquier manual de dogmática desde hace más de dos siglos, para comprender la falsedad de la afirmación de la fatal inmutabilidad de nuestros manuales.»

Nota sobre este texto: «Aquí amenaza poco a poco el círculo vicioso de una teología a lo Denzinger. Tan objetivas son las citas que reúne y selecciona el "Denzinger", como es subjetiva su colección y selección. Está visiblemente marcado por el canon de las cuestiones y tesis de una teología escolar actual: las expresiones dogmáticas utilizadas forman una colección en la cual se hace una selección. ¿No se hallarían en las fuentes del "Denzinger" (en las cartas del papa, en los Bularios, etc.) muchas otras cosas, si a ciertas cuestiones se las considerara de tanta importancia como aquellas para las cuales utiliza el "Denzinger" tales definiciones? Como tiene ante sus ojos el "Denzinger" con su selección (y su índice sistemático), se crea el teólogo, casi sin quererlo, la impresión de que el "Denzinger" es la norma canónica de las cuestiones que en un manual han de tratarse; para las otras no hay ya posibilidad de aducir una justificación sacada del "Denzinger". El *circulus vitiosus* es completo.» [55]

54. DENZ.-SCHÖN., 3014; trad. castellana, en *FC*, 95-96, y en DENZ., 1794.
55. K. RAHNER, «Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik», en *Schriften*

Pueden multiplicarse observaciones de este género hechas por teólogos católicos. Muestran a Barth cuán profundamente falso sería equiparar simplemente la doctrina católica total y viviente con la teología de los manuales al uso, o incluso, como él hace, con el manual de B. Bartmann, que no se ha impuesto en manera alguna ni siquiera en el campo católico. Muchos problemas no se hallan tratados en los manuales escolares, y constituyen, sin embargo, doctrina católica. A propósito de muchos deseos de Barth, para los cuales no hay sitio en los manuales, responderían sus autores que también sentían ellos los mismos deseos, que «en el fondo» sentían la misma inquietud. No otra cosa ocurre con la idea central de Barth: la universal y graciosa soberanía de Dios en Jesucristo no es precisamente la concepción contra la cual romperá lanzas algún teólogo católico. Se echa de ver que, en relación con esta idea, se hallan problemas reales dificilísimos, sobre la solución de los cuales no puede establecerse inmediatamente ninguna solución pacífica. Sin embargo, hay que admitir con toda confianza que todos los teólogos católicos no solamente «hacen» suya realmente esta idea, sino que de alguna manera la exponen. El reproche que puede hacerse es más bien que no ha sido tratado con la claridad, la amplitud y la plasticidad necesarias; que algunos puntos no han sido presentados teológicamente, sino sólo en una perspectiva ascética pastoral; que mucho que había que proclamar sobre los tejados, sólo ha sido recordado en las ocultas celdas de trabajo. Se muestra un árbol a quien quisiera pasearse por un bosque. Hay defectos evidentes, defectos a menudo muy graves, con consecuencias profundamente perniciosas (incluso en el campo pastoral). Son estos defectos los que pueden retrasar definitivamente la reunión de los hermanos separados en la fe. Pero, a pesar de todo, son defectos que *tienen remedio*, son cosas sobre las que se puede discutir, y sobre todo son cosas que no justifican una separación de la Iglesia.

Estas observaciones no quieren anticiparse a la discusión real de las cuestiones pendientes; quieren solamente impedir que se busque la discusión allí donde es inútil la polémica. Sin embargo, queda todavía la cuestión positiva: ¿de qué fuentes debe sacarse la doctrina católica?

No hace aún mucho tiempo, ningún teólogo evangélico visitaba el «cementerio» —así se llamaba entonces a la teología católica— sin

zur Theologie, t. I, pp. 10 s.; trad. castellana, «Intento de un esquema de lo que debería tratar la teología», en *Escritos de teología*, t. I.

necesidad. Karl Barth ha tenido el ánimo de barrer el mito de los *catholica non leguntur*. Muchos han seguido a Barth. Hoy advierten los teólogos evangélicos que no es tarea fácil —a pesar de salir armados con el «Denzinger» y con los manuales— la de derribar esta caza mayor. Y uno puede entonces oír que le dirigen la pregunta un tanto indignada: ¿dónde hay que encontrar a la verdad la teología católica? La pregunta supone un paso adelante, supone que ha empezado a tomarse conciencia de la riqueza dinámica e inagotable de la teología católica. La doctrina católica es demasiado católica (καθ'ὅλον) para permitir que se la localice cómodamente en un lugar determinado; reivindica *toda* verdad.

Pero ¿no debe ser buscada en alguna parte, no debe tener en algún lugar sus fuentes? La fuente de la cual brota la doctrina y la teología católica es la palabra de Dios. La Palabra de Dios en el más *estricto* sentido es sólo la *Sagrada Escritura*. La expresión tridentina *pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur* [56] —en seguida volveremos a esto— define con todo derecho la tradición contra los reformadores. Incluso en el campo evangélico, se registra hoy una renovación sobre este punto.

Toda la *Kirchliche Dogmatik* es un ejemplo de esto.[57] En general, son importantes para la evolución en la Iglesia evangélica: la reflexión sobre los primeros concilios ecuménicos, sobre la tradición reformadora e incluso prerreformadora, el interés creciente por los estudios patrísticos.

Pero en la Iglesia católica nunca ha sido comprendido el *pari affectu* como si la Tradición debiera reivindicar para ella la inspiración divina como la Sagrada Escritura.[58] Ha sido mantenido como verdad fundamental que incluso los más importantes documentos de la Tradición (como las decisiones doctrinales infalibles de los papas y de los concilios), a pesar de todo lo positivo que pueda decirse de ellos (por ejemplo, la *assistentia negativa Spiritus Sancti*), dan testimonio de la Revelación divina a título de palabra *humana*.[59]

56. DENZ.-SCHÖN., 1501; trad. castellana, en *FC*, 149, y en DENZ., 783: «Recibe y venera con el mismo sentimiento de piedad y con el mismo respeto.»

57. Sobre los principales significados de la tradición, *cf.*, sobre todo, K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-2, pp. 598-740; *cf.* también las distintas publicaciones de O. CULLMANN, en particular *Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem* (Zurich, 1954).

58. *Cf.* la definición precisa de la inspiración escriturística en el concilio Vaticano I (DENZ.-SCHÖN., 3006; trad. castellana, en *FC*, 155-156, y en DENZ., 1787).

59. *Cf.* también DENZ.-SCHÖN., 3020; trad. castellana, en *FC*, 103, 453, y en DENZ., 1800.

Hay, por lo tanto, una diferencia esencial entre un documento de la Tradición, aun el más solemne, y un texto de la Sagrada Escritura: solamente en este último tenemos un testimonio formal e inmediato de Dios mismo en su forma original y en su expresión primera. Por esto tiene la Sagrada Escritura una preeminencia inmutable que no puede discutirle ningún otro argumento teológico. Por esto es y fue siempre la *primera* fuente de la dogmática católica.

Es lo que expone G. de Broglie en su nota luminosa sobre la *inaliénable primauté d'importance et de valeur* del argumento escriturario en la teología:[60] *De là la place unique que l'Écriture a toujours tenue dans l'enseignement de l'Église. Car si tout docteur chrétien a pour fonction essentielle de transmettre le message divin en toute sa pureté, et si l'Écriture est, en somme, le seul moyen qu'il ait d'aller puiser immédiatement ce message à la parole même de ce Dieu qui en est la source, comment son premier souci ne serait-il pas de remonter toujours a cette source dans toute la mesure où il le peut, et donc de se référer d'abord et avant tout aux témoignages de l'Écriture? Aussi le pape Leon XIII (que personne n'accussera d'avoir méconnu l'importance du Magistère ecclésiastique!) a-t-il put noter que le recours a l'Écriture doit être comme "l'amme" de toute la théologie; et il ajoute: elle a été, a toutes les époques, la doctrine de tous les Pères et de plus remarquables théologiens, doctrine qu'ils ont appuyée par leurs exemples. Ils se sont appliqués à établir et à affermir avant tout sur les livres saints toutes les vérités qui sont objecte de la foi et celles qui en découlent.*[61]

Lo mismo en L. Bouyer [62] y en M.-J. Scheeben.[63] Th. Zapelena dice en su tratado *De Traditione: Scriptura active est formaliter verbum Dei; traditio active non* est *formaliter verbum Dei sed* continet *verbum Dei.*[64]

Sobre las distinciones usuales entre *revelatio, inspiratio, charisma infallibilitatis*, etc., informará cualquier tratado de la tradición o de la inspiración.[65]

Barth no debe hacerse ninguna ilusión sobre esto: en el volumen I-2, en su definición de la relación Escritura-Tradición, se ha acercado peligrosamente a la doctrina católica —a pesar de todo su deseo de mantener las distancias.

Como Palabra de Dios, la Sagrada Escritura es una fuente libre de error, valedera para todos los tiempos y lugares, y sobre todo inagotable. El teólogo no podrá nunca encerrarla cómodamente en

60. G. de Broglie, «Note sur la primauté de l'argument d'Écriture en théologie», en L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, pp. 247-250 (p. 247).

61. Encíclica *Providentissimus Deus* (18 de noviembre de 1893); trad. francesa, en *Lettres apotsoliques de Léon XIII* (París, Bonne Presse), t. IV, p. 27.

62. *Du Protestantisme à l'Église*, pp. 139 ss.

63. *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. I (Friburgo, 1948), p. 147.

64. *De Ecclesia Christi*, t. II (Roma, 1954), p. 274; cf. B. van Leeuwen, «Regula credendi», en *Genade en Kerk*, pp. 341 ss.

65. Por ejemplo, S. Tromp, *De sacrae scripturae inspiratione* (Roma, 4.ª ed., 1945).

un sistema. Aporta siempre nuevas sorpresas: problemas y soluciones que antes no hubiera él sospechado nunca en estos textos. Antes mar que fuente, se hace tanto más profunda cuanto más se adentra en ella. Así, la Sagrada Escritura, para el teólogo, es no solamente una mina de argumentos o un órgano de control de la ortodoxia, sino el fundamento de la teología y la raíz de su fuerza. Es, para el teólogo, la norma primaria, incluso cuando le resulta incómoda. Esto vale también para la terminología teológica. No es que se deban prohibir al teólogo categorías extrabíblicas: también la Biblia está acuñada con categorías greco-hebraicas muy determinadas, y las lenguas hebraica y griega no son en manera alguna ejemplares por antonomasia (como opinaban los gramáticos del Medioevo); la teología no es sólo repetición, sino explicación de la Revelación, y no ha habido nunca una teología sin una cierta filosofía. Sin embargo, hay que considerar que si la Sagrada Escritura es ya la primera fuente de la teología, y si, en consecuencia, la teología no debe explicar cualquier doctrina, sino precisamente la doctrina de la Sagrada Escritura, todas las categorías teológico-filosóficas deben ser medidas y orientadas necesariamente por las categorías de la Palabra de Dios.[66]

Pero se preguntará, además: también nosotros, evangélicos, encontramos nuestra doctrina en la Sagrada Escritura; ¿dónde se halla, pues, lo característico de la doctrina católica? Ha llegado el momento de remitir a la *Tradición* y de volver al *pari affectu*.

También el teólogo protestante se ve obligado a recurrir a alguna tradición, si quiere explicar la doctrina (o la exegesis) característica del protestantismo de una manera histórica dogmática. Así, Barth remite también con todo detalle a la significación de los símbolos y decisiones eclesiásticas, de los concilios, de los Padres y de los doctores de la Iglesia.[67]

La Sagrada Escritura sólo puede ser leída correctamente en la Iglesia. La Sagrada Escritura y la Iglesia están comprometidas una con otra. Esto quiere decir: la Sagrada Escritura y la Tradición eclesiástica se entrelazan. La Tradición, desde el punto de vista católico, no es en modo alguno la vaga aportación que imaginan a menudo los evangélicos. Un tratado de la Tradición no entra en nuestro pro-

66. *Cf.* capítulo 25 del presente volumen. *Cf.* el artículo de M.-D. CHENU, «Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique», en *NRT*, 84 (1952), pp. 1029)1041; incluido, después, en *La foi dans l'intelligence* (París, Cerf, 1964), pp. 171-186; trad. castellana, «Vocabulario bíblico y vocabulario teológico», en *La fe en la inteligencia* (Barcelona, Estela, 1966), pp. 161-175; y particularmente la bula de Gregorio IX dirigida a la Sorbona, que cita (*NRT*, p. 1029; *La foi...*, p. 171; *La fe...*, p. 161).

67. Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-2, pp. 652-740.

grama; se anuncian dos grandes obras sobre este tema (una compilación de Schmaus y una obra en tres tomos de Geiselmann). Permítasenos, sin embargo, hacer cuatro observaciones.[68]

1. Si se quiere definir correctamente la Tradición como *fuente de la Revelación*, hay que eliminar todas las tradiciones puramente humanas y eclesiásticas (apostólicas y postapostólicas). El concilio de Trento trata solamente de la Tradición divina, que fue revelada por Jesucristo o por el Espíritu Santo.[69] De estas palabras divinas, cree la Iglesia católica que no han permanecido inútilmente. Es evidente que así la Tradición como fuente de fe es bien limitada.[70]

2. La Tradición no está simplemente yuxtapuesta a la Sagrada Escritura. Partiendo de que la tradición es definida demasiado estrechamente cuando se considera como un simple residuo que se opone a la Escritura, lo que importa es que la misión de la Tradición no es simplemente autónoma; está centrada, gravita más bien alrededor de la Sagrada Escritura, que ha recibido toda la sustancia de la Revelación cristiana; tiene a la Escritura para garantizarla, comentarla, precisarla. Pero la Tradición debe ser tomada muy en serio: *pari affectu et reventia.*[71]

G. de Broglie: *Rien de plus nuancé, on le voit, que la position de l'Église catholique. Elle admet, d'une part, comme une doctrine traditionnelle que les Apôtres (et leurs associés, les Evangélistes) ont vraiment consigné en leurs écrits* tout le principal *du message qu'ils avaient à nous transmettre; d'où il suit que le rôle essentiel de la tradition est toujours de graviter en quelque sort autour de l'Écriture; de nous la garantir divine, de nous l'interpréter, de nous la commenter, de nous en préciser et compléter les enseignements. Mais, d'autre part, l'Église ne*

68. *Cf.* el tratado clásico del cardenal J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (Roma, 2.ª ed., 1975); sobre cómo el concilio de Trento ha dejado realmente abierto el problema de la naturaleza de la Tradición, *cf.* B. van Leeuwen, «Regula credendi», en *Genade en Kerk*, pp. 333-337; sobre el concepto de Tradición en Franzelin, Scheeben, de Tubinga, Perrone, Newman y en algunos teólogos contemporáneos (Deneffe, Koster, Ternus), *cf.* O. Müller, «Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzsten hundert Jahre», en *MTS*, 4 (1953), pp. 164-186; sobre la escuela de Tubinga en particular (Drey, Möhler, Kuhn, Berlage, Staudenmaier), cf. J. R. Geiselmann, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* (Maguncia, 1942).

69. Denz.-Schön., 1501; trad. castellana, en *FC*, 148-149, y en Denz., 783.

70. Sobre la distinción entre *traditio divina (dominica + divino-apostolica), simpliciter apostolica, ecclesiastica*, *cf.* J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, pp. 12-15): *... solae divinae sint immediate et in se verbum Dei revelatum, atque ideo materiae fidei divinae obiectum...*; M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. I, p. 150; Th. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. II, p. 264; A. Michel, artículo «Tradition», en *DTC*, t. 15, col. 1314-1318; Ch. Baumgartner, «Tradition et magistère», en *RSR*, 41 (1953), pp. 165 s., 176 ss.

71. Denz.-Schön., 1501; trad. castellana, en *FC*, 149, y en Denz., 783.

peut oublier que, si nous voulons rejoindre par l'acte de notre foi la Parole divine telle qu'elle a jailli à l'origine, il ne suffit pas d'interroger le seul texte de l'Ecriture; mais qu'il faut savoir interroger aussi tout ce qui nous apporte un authentique et fidèle reflet de l'enseignement apostolique non écrit.[72]

Ch. Moeller: ... *cette Tradition n'est pas une source autonome de la Révélation,* elle fait un avec l'Écriture, *logiquement et ontologiquement.*[73]

Según Congar, para la exegesis antigua y medieval, todas las verdades de la fe se hallan, por lo menos implícitamente, contenidas en la Sagrada Escritura; en la Escritura como *divinae traditionis caput et origo.*[74] Siguiendo a Ortigues, Smulders, Bakhuigen van den Brink, B. van Leeuwen hace hincapié en que, en el decreto tridentino,[75] el *partim-partim* fue subrayado por la siguiente razón: *iudico omnem veritatem evangelicam scriptam esse, non ergo partim.*[76] Trátase para él de una fuente de Revelación que se manifiesta de dos maneras: *Van de ene bron, waarover Trenta spreekt, zijn Schrift en traditie de manifestaties.*[77] La Tradición no supone necesariamente la existencia de verdades reveladas no contenidas en la Sagrada Escritura.[78] Más que de una «inconclusión», habría que hablar de una «insuficiencia de la Sagrada Escritura».[79]

Recentísimamente, J. R. Geiselmann, en un artículo que, ampliado esencialmente, es reproducido en la compilación de Schmaus, ha mostrado convincentemente «el equívoco sobre la relación entre Escritura y Tradición y su superación en la Teología católica».[80] Se desprende de él con claridad que el *partim in sacris libris, partim in sine scripto traditionibus,* y con eso el *carácter incompleto del contenido de la Sagrada Escritura, no fue aprobado en manera alguna por el concilio de Trento.*[81] El padre (¡muy tardío!) de esa fórmula *partim-partim* no es, como se ha pretendido, el Pseudo-Dionisio, sino su traductor humanista Ambrosio Camaldulense (1431); el único testimonio pretridentino del *partim-partim* es Melchor Cano. Mientras los teólogos del concilio y el esbozo previo de decreto que contiene el *partim-partim* no se apoyan en ninguna tra-

72. G. DE BROGLIE, «Note sur la primauté de l'argument d'Écriture en théologie», en L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église,* pp. 249 ss. *Cf.* L. BOUYER, *op. cit.,* páginas 136-144; M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* t. I, pp. 148 ss.

73. Ch. MOELLER, «Tradition et Oecuménisme», en *Iren,* 25 (1952), pp. 341 s.

74. Y. M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París, Cerf, 1950), páginas 492, 495; trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), pp. 361, 363.

75. DENZ.-SCHÖN., 1501; trad. castellana, en *FC,* 148-149, y en DENZ., 783.

76. B. van LEEUWEN, «Regula credendi», en *Genade en Kerk,* pp. 344 s.

77. *Ibid.,* pp. 359 s.

78. *Ibid.,* pp. 362-365.

79. *Ibid.,* p. 364. Lo mismo Ch. MOELLER, «Tradition et Oecuménisme», en *Iren,* 25 (1952), pp. 341-346; M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* t. I, páginas 148 s. Para la actitud de los grandes escolásticos frente a la Sagrada Escritura: E. MERSCH, «L'objet de la théologie et le *Cristus totus*», en *RSR,* 26 (1936), páginas 134-136 (teología como *scientia de divina pagina*); Ch. MOELLER, *art. cit.,* páginas 340 s.; M.-J. SCHEEBEN, *op cit.,* t. I, p. 149.

80. J. R. GEISELMANN, «Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition, und seine Überwindung in der katholische Theologie», en *US,* 11 (1956), páginas 131 ss.

81. *Ibid.,* pp. 132-139.

dición, los Padres, que con su tesis de la plenitud de contenido de la Sagrada Escritura obtuvieron la sustitución del *partim-partim* por un indiferente *et*, se hallan dentro de una buena y larga tradición que desde Ireneo, pasando por Vicente de Lerins, alcanza hasta la Escolástica y que no ha cesado desde entonces.[82] El desconocimiento de la génesis histórica de este *et* ocasiona, ante todo (Geiselmann alega todavía otras razones), que los teólogos postridentinos, sobre todo Pedro Canisio y Roberto Belarmino, cuya influencia ha sido considerable, difundan la idea de que el *partim-partim* era la opinión del concilio.[83] Geiselmann señala la superación de la fórmula en la línea *Aufklärung*-Clasicismo-Romanticismo; la plena superación se halla solamente en el teólogo de Tubinga J. Kuhn (1858).[84] De su esbozo histórico saca Geiselmann las siguientes conclusiones definitivas: Después de haber superado la teología de controversia postridentina se nos hace posible determinar el punto de partida católico para un diálogo interconfesional entre Escritura y Tradición:

»1) La Palabra de Dios es por esencia mensaje al hombre. Pero Dios se dirige a nosotros en la predicación viviente de la Iglesia.

»2) En la predicación viviente de la Iglesia se nos hace presente el *kérygma* apostólico, interpretado y hecho más accesible a la inteligencia de los oyentes.

»3) La Sagrada Escritura es el testimonio que da el Espíritu sobre el *kérygma* apostólico, viviente y original y, por su contenido esencial, coincide con él. No puede, por lo tanto, hablarse del carácter incompleto de contenido de la Sagrada Escritura, pero sí de una necesidad de interpretarla.

»4) En lo que se refiere a la fe y a las costumbres, esta interpretación es confiada a la Iglesia por la comunidad en la fe. Esta interpretación es prescriptiva y obliga así a la comunidad de los creyentes.» [85]

3. Conservada por el conjunto de la Iglesia a través de todos los siglos en su obediencia consciente a la fe en virtud del poder del Espíritu Santo, la Tradición halla su expresión (símbolos de la fe, decisiones papales, conciliares y episcopales, obras de los Padres de la Iglesia y de los teólogos, catecismos, liturgia, piedad eclesiástica y arte sagrado) en los distintos documentos (y monumentos) eclesiásticos. Y, sin embargo, no son esos documentos (ni siquiera los solemnes e infalibles) propiamente la tradición divina. No son sino medios humanos eclesiásticos *(instrumenta)* que sirven para la conservación de la tradición divina. Una vez más se manifiesta aquí la absoluta preeminencia de la Sagrada Escritura, que en cada proposición *es* la Palabra de Dios inmediata y palpable, mientras los documentos de la Tradición solamente *contienen* la Palabra de Dios. Sólo en este sentido vale el *pari affectu*, pero así vale auténticamente.

82. *Ibid.*, p. 138.
83. *Ibid.*, pp, 140 ss.
84. *Ibid.*, pp. 143-149.
85. *Ibid.*, pp. 149 s.

J. B. Franzlegin: *Licet praeter scripturas alia existent documenta ecclesiastica, quae et verbum Dei continent et edita sunt sub assistentia Spiritus Sancti errorem infallibiliter praecaventis, non tamen ideo praeter scripturas alia sunt monumenta inspirata.*[86] Se trata sólo de *subsidia ad conservandam traditionem.*[87] A éstos pueden incluso pertenecer *ex obliquo* los *scripta haereticorum et hostium christianae religionis.*[88]

El carácter específico y el valor de testimonio de los documentos de la Tradición son, naturalmente, muy diferentes.[89]

4. Los documentos *oficiales* de la doctrina eclesiástica, en particular, aportan al teólogo católico para el examen de la Tradición eclesiástica una ayuda muy importante que no se debe discutir. El teólogo protestante se inclina de corazón a comprenderla como petrificación de las verdades católicas. Bien entendido que subsiste el peligro de hacer una dogmática solamente apologética, desvitalizada, de emparedarse sin apertura en torres fortificadas, en vez de lanzar desde lo alto una mirada segura y amplia que abarque todo el país. Pero esto no ha de ser necesariamente así:

G. de Broglie: *Nous sommes, en effet, trop portés à expliquer la stérilité de nos polémiques par l'obstination aveugle de nos adversaires, alors qu'elle est souvent imputable a l'étroitesse de nos préoccupations et de nos vues —même et surtout quand nous abritons indûment nos vices de méthode derrière les documents du Magistère ecclesiastique! Celui-ci ne fait remplir son rôle, et de manière irréprochable, quand, voulant frapper une hérésie, il condamne une liste de propositions qui en énumère les principales erreurs. Mais le mal commence quand les apologistes se figurent que, pour remplir ensuite leur rôle à eux, ils n'ont qu'à partir de ces condamnations mêmes, pour les justifier, toutes et chacune, par des séries d'arguments solides...*[90]

Lo que decía Karl Rahner sobre la fórmula cristológica del concilio de Calcedonia,[91] deberá aplicarse análogamente al decreto sobre la justificación del concilio de Trento: una fórmula semejante es un

86. J. B. Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura*, p. 364.
87. *Cf. Ibid.*, pp. 164, 169, 171.
88. *Ibid.*, p. 165. Ch. Baumgartner, «Tradition et magistère», en *RSR*, cl (1953), páginas 161-187; A. Deneffe, *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie* (Munster, 1931), p. 161.
89. *Cf.*, sobre este tema, los manuales de dogmática, por ejemplo M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. I, pp. 151-185; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. I, pp. 114-128; trad. castellana, *Teología dogmática*, t. I; Th. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, t. II, pp. 263-298.
90. G. de Broglie, «Lettre-Préface», en L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, páginas VII s.
91. K. Rahner, «Probleme der Christologie von heute», en *Schriften zur Theologie*, t. I, pp. 169-174; trad. castellana, «Problemas actuales de la Cristología», en *Escritos de teología*, t. I.

final, un resultado, una victoria. Pero todo depende de que esta victoria sea aprovechada, de que este final sea al mismo tiempo un comienzo. Debe tratarse de *una* verdad que deja siempre libre el camino a *la* Verdad, siempre más grande. «Quien toma en serio la "historicidad" de la verdad humana (en la cual se ha encarnado también la Verdad de Dios en su Revelación), se percata de que, por esta misma razón, ni la superación negadora de una fórmula ni su pervivencia petrificada hacen justicia al conocimiento humano. Pues, por una parte, la Historia no es justamente un eterno volver a empezar atomizado, sino (más en cuanto es espiritual) el nuevo devenir, que conserva el pasado y *que* es más idéntico a lo antiguo, siendo, como es, historia del espíritu. Pero este conservar, que caracteriza a la unicidad auténtica de un acontecimiento *(Ein-für-allemal)* es solamente conservadurismo histórico cuando la historia sigue su curso y el pensamiento, en su movimiento, abandona la fórmula alcanzada, para volverla a encontrar de nuevo (a ella misma, la antigua).» [92] Deberíamos así superar siempre la fórmula, no para abrogarla, sino para comprenderla, para comprenderla *secundum spiritum;* más allá de esta fórmula encontraremos siempre así al *Deus semper maior.* Y saltando de esta manera por encima de ella, volveremos a ella constantemente.

Si es verdad que la Escritura sólo a la luz de los documentos se comprende bien, no lo es menos que ya para santo Tomás la utilidad de los documentos era *celle d'un simple* moyen de défense *du dogme contre les hérésies, ou d'un simple* secours *permettant aux esprits moins clairvoyants d'atteindre plus aisément ce que l'Écriture et la Tradition contenaient dejà...* [93]

Si donc, pour Saint Thomas, le rôle fondamental de la science théologique est d'établir les vérités révélées en remontant pour cela (dans toute la mesure où on le peut) aux sources mêmes où l'Église les puise, il est clair que l'argument tiré des documents ecclésiastiques (mêmes infaillibles) ne pouvait aucunement lui apparaître comme jouant de plein droit dans la «science» théologique un rôle égal ou supérieure à celui de l'argument de l'Écriture (voire même à celui de l'argument de Tradition). Car dire que les «définitions» n'ont pas pour but de créer ou de révéler de vérités dogmatiques nouvelles, mais seulement d'attester de manière claire et indubitable des verités déjà possédées par la foi de l'Église et déjà discernables comme telles, *c'est dire équivalemment: que le théologien remplira mal et incomplètement son rôle s'il se borne à établir les*

92. *Ibid.*, p. 170.
93. G. de Broglie, «Note sur la primauté de l'argument d'Écriture en théologie», en L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*, p. 248.

vérités dogmatiques par le moycn *des «définitions»; tandis qu'il ne le remplira jamais mieux que lorsqu'il réussira à établir toutes les vérités «définies»* sans appel direct à l'argument tiré des «définitions» elles-mêmes. *Les «définitions» ne perdront rien à être atteintes par le savoir théologique comme des «confirmations» dont il aurait pu à la rigueur, se passer: puisque ce sera, au contraire, le meilleur moyen de les justifier à fond, de les bien comprendre et d'éclairer aux mieux les études à faire sur le sens et la portée de chacune.*[94]

La concentración de la teología en la Sagrada Escritura no excluye, por lo tanto, una obligación hacia la doctrina de la Iglesia que tiene realmente autoridad, sino que la incluye. La Tradición eclesiástica, y en particular los documentos doctrinales de la Iglesia, no son, para nosotros, meros postes indicadores en la historia de los dogmas, por los cuales uno se orienta y gracias a los cuales uno se decide finalmente por el camino que él mismo elige. En esto, el teólogo católico se siente obligado de una manera no sólo relativa, sino absoluta. Él no explora primeramente en la Escritura como un cristiano independiente, para decidirse finalmente incluso por la proclamación de la doctrina eclesiástica (como *norma negativa*). Sino que explora en la Sagrada Escritura, con conciencia firme de su absoluta dependencia de la doctrina de la Iglesia. Y, sin embargo —y esto queda establecido firmemente—, explora en la *Sagrada Escritura,* porque *ésta,* como inmediata y palpable palabra de Dios, debe centrar todo lo demás. Aquí y en ningún otro punto se halla el centro de su teología.

Estas breves observaciones sobre las fuentes de la dogmática católica muestran al teólogo protestante cuán difícil es percibir en su plenitud la doctrina católica. Considerando todas y cada una de las verdades como algo propio, la doctrina católica no puede hallarse en su totalidad más que en el *conjunto* de la Revelación del Antiguo y del Nuevo Testamento. En ningún paraje humano se localiza cómodamente; no puede ser desalojada cómodamente de allí, ni expugnada por el adversario. Nunca yerra tanto el teólogo protestante como cuando quiere afirmar que aquello o esto *no* son doctrina católica.

Las mismas observaciones muestran al teólogo católico cuán difícil es incluso para él mismo hacerse consciente de la plenitud de la verdad católica. Aunque para los fieles resulte fácil reconocer la verdad católica en conjunto, sólo los teólogos pueden a través de un estudio intensivo y profundo de las fuentes de la fe determinar exactamente qué sea y qué no sea doctrina católica en un punto particular. En esto, la teología más profunda continuará siendo *theologia via-*

94. *Ibid.*, pp. 248 s.

torum y, con ello, incompleta y necesitada de mejora. El teólogo católico tiene, por esto, motivos particulares para ser humilde.

Estas observaciones determinan hasta el último detalle el *método* de nuestra exposición: en primer lugar, buscaremos nuestra respuesta católica en la Sagrada Escritura, una posición de plena apertura a la Palabra de Dios, incluso cuando deja ver verdades en que se ha prestado menos atención. La Sagrada Escritura debe ser leída en la Iglesia católica y en su Tradición preceptiva; por eso citaremos, cuando sea necesario, testimonios de la tradición católica. No puede tratarse de pruebas de tradición en sentido estricto; para ello serían necesarios innumerables estudios especiales. Pero serán *ilustraciones* aptas para poner en la luz órdenes de pensamiento quizás inhabituales y aptas también para mostrar a Barth que la tradición católica no es tan mala como parece. Nos tomaremos, por este motivo, la molestia de citar literalmente el mayor número posible de textos.

La innumerable cantidad de temas que debemos abordar en cortos capítulos es la razón por la cual no nos atrevemos a hablar más que de un *ensayo* de respuesta católica.

Quidquid enim verum a quocumque dicitur, a Sancto dicitur Spiritu.[95] Todas nuestras exposiciones sobre la evolución del dogma y sobre las fuentes de la teología católica indican únicamente esto: el teólogo católico se coloca frente a la verdad en plena apertura y, en la medida de lo posible, en una apertura autocrítica; sabe muy bien que a menudo el cristiano separado no le sale al encuentro con las manos vacías, sino que puede enriquecer lo sustancial del cristianismo con una auténtica aportación. Puede buscar incluso en Karl Barth la verdad católica. ¡Sólo que no de una manera demasiado humana! Pero el teólogo católico sabe también que ha encontrado la verdad, pese a todas sus búsquedas. No debiera prevalecer nunca la impresión de que el teólogo católico tenga necesidad de algo más que de la Iglesia y su magisterio, de que alguno tuviera que presentarle el espejo para que él *fuera* católico. El teólogo católico puede y debe aprender, puede y debe buscar, pero siempre sólo en la consoladora certeza de que ya ha encontrado la Verdad por Cristo en su Iglesia.

Y así el buscar del teólogo católico, como decíamos, es un buscar que está *ligado* (¡y, precisamente por lo mismo, libre!) Y ésta es la única cosa importante que el teólogo católico echa de menos con

95. AMBROSIASTER, *In primam epistolam ad Corinthios*, 12, 3 (*PL*, t. 17, col. 245); citado en santo TOMÁS, *De veritate*, q. 1, a. 8, *sed contra*.

dolor en la reflexión teológica de Barth: la coyunda última de la obediencia y de la fe. Cierto: aquí se busca animosamente, con libertad y apertura, en todos los siglos y bajo todos los cielos, en los teólogos como en los filósofos, en los católicos como en los ortodoxos y protestantes, en la predicación de la Iglesia y, sobre todo, en la Sagrada Escritura: toda verdad encontrará su sitio; uno se acuerda de *I Tes* 5, 21. Y, sin embargo, pregúntase el teólogo católico: ¿Cómo puede aquí *concretarse* el vínculo de la obediencia? ¿*Quién* decide aquí lo que es bueno y justo, quién cita su cátedra, quién juzga sobre todos los filósofos y teólogos, sobre la Tradición eclesiástica completa? ¿El hombre sometido a la Sagrada Escritura? Pero ¿quién juzga, en definitiva, la Sagrada Escritura, mediante una interpretación espiritual libre? Y así —con buena fe—, ¿quién emite un último juicio sobre Cristo? ¿No es el *hombre,* este individuo aislado, aquel que puede referirse al Espíritu Santo presente en él, quien en cada problema decide con el auxilio de su razón «natural» si es el Espíritu Santo o el del mundo el que obra a través de él?

Ego tibi contradico ut totum possideas. Intellige litem concordem, intellige litem caritatis. ¿Sería honesto que el teólogo católico callara que las investigaciones de Barth y sus juicios sobre sus frutos, a pesar de todo lo que tienen de simpático, le parecen demasiado humanos, que esta libertad se le hace sospechosa de arbitrariedad oculta? ¿Cómo no iba a alegrarse sinceramente oyendo hablar a Barth vigorosamente de Cristo, de la Sagrada Escritura, de la gracia y de la fe? Pero sin cesar experimenta dolorosamente que, a pesar de estas palabras, las cosas van por otro derrotero; que no se construye el pensamiento sobre la gracia, sino sobre el yo y sobre la razón; que el hombre no tiene como punto de referencia la fe, sino la sabiduría, por ser el mismo hombre quien decide sobre el objeto de la fe. Muy vehementemente hace Barth muchos reproches al teólogo católico, y, en el fondo, se debe siempre al mismo achaque: demasiado humano. Pregúntanse, sin embargo, los teólogos católicos —con toda humildad y conciencia de su insuficiencia— si, a pesar de todo, no viene a expresarse en ellos la adhesión fiel a la fe y a la Palabra de Jesucristo, que reina en y por la Iglesia, en obediencia y libre dependencia —precisamente por supeditarse, a menudo con mucha afección, al magisterio eclesiástico.

El problema del magisterio eclesiástico, y en particular del magisterio del papa, no debe ser tomado a la ligera desde el campo católico. No puede así ser vaciado por una apologética ligera, porque precisamente en este

punto los problemas teórico-dogmáticos se entrelazan sorprendentemente con los problemas prácticos (ejercicio concreto del ministerio, en el gobierno, en la política de la Iglesia y en el desarrollo del dogma). No sirve sólo la historia de la Reforma para atestiguarlo. En este punto, todo dependerá siempre de la posibilidad para la Iglesia católica, y en particular para el papado, de hacer valer en su ser y su vida concretos «la prueba del Espíritu y de la fuerza» en una forma valedera universalmente. ¿Y quién podría ignorar que, para distintos hombres y distintos tiempos, puede ofrecer una dificultad muy diferente descubrir la voz del Buen Pastor en la cátedra de san Pedro? Las numerosas conversiones individuales, aunque marcadas a menudo con el sello de una gracia extraordinaria, no deben engañar a este respecto.

Pero, por otra parte, desde el campo protestante no deberían plantearse exigencias que no toman en serio la encarnación y la Iglesia como monumento divino-*humano*. Barth ha visto muy bien el problema de la Iglesia oculta y como cubierta por el velo de toda suerte de pequeñeces humanas, que a pesar de todo puede ser signo y testimonio. ¿No hubiera podido pensar también en el primado?

Es verdaderamente desconcertante leer en el volumen III-3 el capítulo sobre la Iglesia como signo a la vez oculto y manifiesto del gobierno divino del mundo.[96] Si hipotéticamente vamos sustituyendo la palabra «Iglesia», cuantas veces aparezca, por la palabra «papado» (como pastor representante de esta Iglesia; *Jn* 21), podremos también ver el papado como «signo y testimonio», que «bien puede ser despreciado, pero que en todo caso es perceptible».[97] Es evidente que los tres criterios que da Barth para demostrar la aptitud de la Iglesia para ser un testimonio en el acontecer histórico son aplicables también, analógicamente, al papa como pastor representante de esta Iglesia. «Pensamos en la asombrosa *pretensión* con que la Iglesia (el papado) se instala en la existencia, pensamos en su capacidad de *resistencia* y en su capacidad de *renovación*.»[98] «Considerada desde este ángulo igualmente posible, la historia de la Iglesia (del papado) puede ser considerada como algo *más* que una historia profana.»[99] No podemos citar enteramente estas páginas capitales para Barth. Solamente dos citas, de las que el mismo lector podrá hacer aplicación como antes: «... No se admirará demasiado ni se lamentará demasiado. Pues ve, por otra parte, cómo la Iglesia ha *resistido* a través de todas las tribulaciones; cómo ha sido liberada constantemente de sus angustias y preservada, por último, de caer plenamente en la tentación; cómo, de pronto o en el tiempo oportuno, se ha visto curada de sus heridas; cómo sus cautiverios de Babilonia tuvieron un fin; cómo sus enemigos y opresores fueron desapareciendo de la escena; cómo iba siendo despertada constantemente de la muerte y devuelta a la vida. Ve una firmeza y una perseverancia, una continuidad en su historia.»[100]

«Habrá que preguntar, quizá, si no deberán considerarse también a través de este prisma todos los procesos de deformación eclesial que a

96. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. III-3, pp. 225 s., 231-238.
97. *Ibid.*, t. III-3, p. 225.
98. *Ibid.*, t. III-3, p. 232.
99. *Ibid.*, t. III-3, p. 233.
100. *Ibid.*, t. III-3, p. 235.

través del error y la mala voluntad del hombre causaban degeneración y destrucción en la Iglesia: como reacción necesaria contra determinadas estrecheces de miras que llegaron a hacerse dominantes o como llamadas saludables a una nueva y mejor fidelidad. Los Padres de la Iglesia quizá tuvieran razón al querer dar, en este punto, un valor positivo incluso a la existencia de las herejías y de los cismas. Si uno es simplemente miembro de la Iglesia y participa en su constante renovación, no podrá dejar de admirarse al comprobar que existe en la historia eclesiástica una suerte de ley que hace que el cristianismo secularizado se encuentre siempre "contrastado", por decirlo de esta manera, por un cristianismo decididamente orientado hacia la escatología.» [101]

Para Barth, considerada desde el Evangelio, la existencia de un papado «no es imposible».[102] Todo esto vendría a parar a la «demostración de espíritu y de fuerza». Con derecho exige Barth del papado esta demostración. Pero sus propios argumentos deberían preservarle de exigir exageradamente del papado.

Así acaba este capítulo de introducción. Debiera haber mostrado que hoy una discusión teológica sobre el problema de la justificación es posible y necesaria, y en qué medida lo es.

21. *El Redentor, Jesucristo*

Igitur qui recte sapiunt, triplicem confitentur operationem, non quidem liberi arbitrii, sed divinae gratiae in ipso, sive de ipso. Prima, creatio; secunda, reformatio; tertia est consummatio. Primo namque in Christo creati sumus in libertatem voluntatis: secundo reformamur per Christum in spiritum libertatis; cum Christo deinde consummandi in statum aeternitatis. Siquidem quod non erat, in illo creari oportuit qui erat; per formam reformari deformem; membra non perfici nisi cum capite.[103]

Esta frase de Bernardo aclara magníficamente el único plan en el cual la doctrina de la justificación se sitúa correctamente. La doctrina de la justificación *no* es el dogma central del cristianismo —ésta ha sido siempre doctrina católica, y Barth continúa aquí, contra Lutero, la mejor tradición católica—; el *dogma central* del cristianismo es el misterio de *Cristo:* el misterio en que se revela el misterio del Dios trinitario, así como el misterio de toda la creación, buena en su origen, caída, redimida y destinada a la glorificación (*I Cor* 2, 1 s.;

101. *Ibid.*, t. III-3, p. 237.
102. *Ibid.*, t. IV-1, p. 751; *cf.* t. I-1, pp. 99-101, 105 ss.
103. Bernardo de Claraval, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 14, núm. 49 (*PL*, t. 182, col. 1027 s.; trad. castellana en *OCSB*, t. 2, pp. 971-972).

Col 4, 3; *Jn* 17, 3; 14, 6; *Ap* 22, 13). La teología cristiana es una teología de la Revelación; la teología de la Revelación contempla al Dios Revelado; Dios se revela en y por Jesucristo. Sólo cuando la dogmática es considerada *enteramente* en Cristo, y por ende trinitariamente, es verdaderamente dogmática cristiana. Como la teología en cuanto tal, también la doctrina de la justificación, y por consiguiente la doctrina de la creación y del pecado, deben consistir en una constante reflexión sobre Jesucristo. Sólo así podrá ser superada la división existente entre los cristianos a propósito de la doctrina de la justificación.

Lo que Prat dice sobre la doctrina de san Pablo vale, en definitiva, para toda la Sagrada Escritura: *Une prémière exploration a vol d'oiseau dans ce champ immense suffit à nous convaincre que le centre en est le Christ. Tout converge de ce côté; tout part de là et tout y ramène. Le Christ et le principe, le milieu et le terme de tout. Dans l'ordre naturel, comme dans l'ordre surnaturel, tout est en lui, tout est par lui, tout est pour lui... Toute tentative de comprendre un passage quelconque, abstraction faite de la personne de Jésus-Christ, aboutirait à un échec certain. C'est ce qu'oublient les théologiens qui mettent à la base de la doctrine de Paul soit la notion métaphysique de Dieu, soit la thèse abstraite de la justification par la foi, soit le contraste psychologique entre la chair et l'esprit.*[104]

Es evidente que no hay que oponer una teología cristocéntrica a una teología teocéntrica. Si en Cristo habita corporalmente la entera plenitud de la Divinidad y si el Padre debe manifestarse en su Verbo encarnado, la dogmática teocéntrica y cristocéntrica no deben oponerse realmente. Cuanto más teocéntrica es una dogmática, tanto más cristocéntrica, y viceversa. Y una dogmática cristocéntrica será siempre y al mismo tiempo una dogmática trinitaria. El Padre queda así como el punto de partida y la meta de todo el acontecimiento de la salvación. Pero el lazo entre todos los misterios de la fe es Jesucristo. Como mediador universal, Jesucristo es el misterio central del Cristianismo. Jesucristo: Dios y hombre, cabeza y cuerpo.

Incluso el teólogo no católico puede observar que la orientación cristocéntrica se ha convertido en una aspiración poderosa en la teología católica contemporánea. Suscitada en primer lugar por la exigencia de una «teología kerigmática», se halla unida primeramente a la renovación de los estudios escriturísticos y patrísticos. Se impone no solamente en la teología dogmática, sino con la misma fuerza en la teología moral.[105]

104. F. PRAT, *La théologie de saint Paul* (París, 38 ed., 1949), t. II, p. 14; traducción castellana, *La teología de san Pablo* (Méjico, Jus, 1947).

105. Con J. A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*

Hay que distinguir la doctrina de la justificación de la cristología en su sentido estricto; sin embargo, una doctrina de la justificación considerada aisladamente sería como una rama separada del tronco. En la cristología —y en la doctrina de la creación y del pecado que se implican en ella— se responde a las preguntas decisivas de la doctrina de la justificación, y así hay que hablar, ante todo, de estas bases de la doctrina de la justificación. Sin embargo, querríamos plantear de manera tan precisa y breve como posible el objetivo de los cinco capítulos siguientes.

No puede tratarse: ni de una apreciación del cristocentrismo de Barth, ni del bosquejo de la correspondiente respuesta católica, ni mucho me-

(Ratisbona, 1936), particularmente pp. 20-27; trad. castellana, *La predicación de la fe a la luz de la buena nueva* (San Sebastián, Dinor, 1965), y F. LAKNER, «Das Zentralobjekt der Theologie», en *ZKT*, 62 (1938), pp. 1-36 (con muchos documentos históricos), se ha pronunciado, sobre todo, E. MERSCH en favor de este empeño: «Le Christ mystique centre de la théologie comme science», en *NRT*, 61 (1934), páginas 449-475; «L'objet de la théologie et le *Christus totus*», en *RSR*, 26 (1936), páginas 129-157 (particularmente importante por su bosquejo histórico: Patrística, páginas 129-132; Escolástica, pp. 132-150). Y en *teología moral* hay que destacar: E. MERSCH, «La morale et le Christ total», en *NRT*, 68 (1946), pp. 633-647; J. LECLERCQ, *L'enseignement de la morale chrétienne* (París, 1950), particularmente pp. 37-48; traducción castellana, *La enseñanza de la moral cristiana* (Bilbao, Desclée de Brouwer); G. THILS, *Tendences actuelles en théologie morale*, particularmente pp. 3-19; G. ERMECKE, «Die Stufen der sakramentalen Christusebenbildlichkeit als Einteilunsprinzip der speziellen Moral», en *Festschrift für F. Tillmann* (Dusseldorf, 1950); G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale* (París, 1952), pp. 185-224; traducción castellana, *La primacía de la caridad en teología moral* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1958); F. X. ARNOLD, «Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit», en *CGG*, t. III (1954), pp. 287-340; A. van KOL, *Christus «plaats in S. Thomas» moraalsystem*. Entre muchos trabajos exegéticos, dan testimonio, en teología *dogmática*, de su *aplicación práctica:* E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, dos volúmenes (París, 3.ª ed., 1949); R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums* (Wurzburgo, 1938), trad. castellana, *La esencia del cristianismo* (Madrid, Guadarrama, 1959); M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, cinco volúmenes (Munich, 4.ª ed., 1948 ss.), trad. castellana, *Teología dogmática*, ocho volúmenes (Madrid, Rialp, 1960 ss.); *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, obra colectiva editada por A. Grillmeier y H. Bacht, tres volúmenes (Wurzburgo, 1951-1954), particularmente t. III. Y en la teología *moral:* E. MERSCH, *Morale et Corps mystique* (Bruselas, 3.ª ed., 1949), trad. castellana, *Cuerpo místico y moral* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1963); F. TILLMANN, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, cuatro volúmenes (Dusseldorf, 4.ª ed., 1950), particularmente t. III: *Idee der Nachfolge Christi*. y t. IV: *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi;* B. HÄRING, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie* (Friburgo de Brisgovia, 2.ª ed., 1955), trad. castellana, *La ley de Cristo*, dos volúmenes (Barcelona, Herder, 4.ª ed., 1964). Y, en esta perspectiva, no deben ser olvidadas las excelentes *vidas de Cristo*, en número siempre creciente, que revisten también una gran importancia teológica. Para citar sólo algunos de los autores importantes más recientes (véase bibliografía al final del presente volumen): K. Adam, G. Bichlmair, H. Felder, R. Guardini, J. R. Geiselmann, J. Sickenberger, F. M. Willam, M. J. Lagrange, F. Prat, J. Lebreton, J. Bonsirven, L. de Grandmaison, Y. de Montcheuil, Th. Quoidbach, H. Daniel-Rops, F. Mauriac, J. O'Brien, D. Fernández, G. Ricciotti, G. Papini, I. Giordani.

nos, y cae esto de su propio peso, del proyecto de una cristología o de una exposición completa de la doctrina bíblica respecto a Jesucristo, la Creación y el pecado.

Sino solamente de eso: de aclarar sucintamente que, para los católicos, la doctrina de la justificación no se halla suspendida en el vacío, sino que está incluida en el misterio de la Redención universal en Jesucristo y que de este punto es definida de manera duradera.

En estos capítulos haremos conscientemente abstracción de las posiciones ligadas a la doctrina de Barth. Las bases de la doctrina católica de la justificación serán expuestas sin polémica y con la mayor brevedad posible. La comparación con la doctrina de Barth será objeto, a continuación, de un capítulo especial.

El Nuevo Testamento contiene un gran número de textos sobre la *preexistencia eterna* de Jesucristo. En los sinópticos, este aspecto fundamental de la cristología aparece antes supuesto que expuesto; pero en la teología de san Pablo y de san Juan es situado plenamente en la luz, y en este caso con la mayor evidencia. No basta considerar estos textos en teología trinitaria; son precisamente de la mayor importancia en la doctrina de la creación y de la redención. Indiquemos esto brevemente de acuerdo con la teología católica, dejando provisionalmente para más tarde la acción de Jesucristo en el tiempo.

El origen de Jesucristo es la eternidad de Dios: para *Pablo*, Jesucristo es «poder y sabiduría de Dios» (*I Cor* 1, 24), «la imagen del Dios invisible» (*Col* 1, 16; *II Cor* 4, 4) y así «el fundamento... que está puesto» (*I Cor* 3, 11), «el primogénito de toda criatura» (*Col* 1, 15), «antes que todo» (*Col* 1, 17). «Y plugo al Padre que en Él habitase toda la plenitud» (*Col* 1, 19); Él es, simplemente, «el misterio de Dios» (*Col* 2, 2; *cf. I Cor*, 2, 1), «en Cristo habita toda la plenitud de la Divinidad corporalmente» (*Col* 2, 9). Es «el esplendor de su gloria», «la imagen de su sustancia» (*Heb* 1, 3).

Para *Juan*, Jesucristo es la única Palabra de Dios en la cual el Padre se expresa plenamente antes y desde toda la Eternidad: «Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era en Dios. Él estaba al principio en Dios» (*Jn* 1, 1-2); de esta manera, Él es «Vida», «Luz» (*Jn* 1, 4). Desde la eternidad, Él es como el «Unigénito del Padre» (*Jn* 1, 14. 18; 3, 16. 18; *I Jn* 4, 9) «en el seno del Padre» (*Jn* 1, 18). «Antes que Abraham naciese, Él es» (*Jn* 8, 58). El Padre lo ha amado «antes de la creación del mundo» (*Jn* 17, 24). Él es así aquel «que es desde el principio» (*I Jn* 2, 13 ss.): «El primero» (*Ap* 1, 18; *cf.* 2, 8; 22, 13), «el alfa» (*Ap* 22, 13), «el principio» (*Ap* 22, 13).

Se habla aquí de Jesucristo en la eternidad de Dios, de Jesucristo que todavía no se ha hecho hombre, pero —y esto es lo importante— que se hará hombre. Se habla del *Verbum incarnandum*, cuya encarnación es una realidad no en el tiempo, pero sí en el designio inmutable, eterno y eficaz de Dios: «Cristo..., Cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos por amor vuestro» (*I Pe* 1, 19-20). Es «el Cordero degollado desde el principio del mundo» (*Ap* 13, 8).

Muchos exegetas antiguos y diversos exegetas modernos proponen la siguiente traducción literal de *Ap* 13, 18: *immolé dès la création, parce qu'ainsi arrêté dans les conseils de Dieu et, par suite, en quelque sorte déjà accompli.*[106] Como argumento se alega la construcción sintáctica y el versículo paralelo *I Pe* 1, 20.[107]

Estos textos hablan de la eterna preexistencia del Redentor. Por eso la Sagrada Escritura describe la Redención en Jesucristo como un misterio *eterno:* lo que ocurre en la historia es sólo *revelación* de este *eterno* misterio, no reciente, sino manifestado recientemente: «El misterio *escondido* desde los siglos y desde las generaciones y ahora *manifestado* a sus santos, a quienes de entre los gentiles quiso Dios dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio. Éste, que es el mismo Cristo en medio de vosotros, es la esperanza de la gloria» (*Col* 1, 26-27). Él es «la revelación del misterio, tenido secreto en los tiempos *eternos,* pero manifestado ahora» (*Rom* 16, 25-26), «la dispensación del misterio oculto *desde los siglos* en Dios, creador de todas las cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea *ahora* notificada por la Iglesia a los principados y potestades en los cielos, conforme al plan *eterno* que Él ha realizado en Cristo Jesús, nuestro Señor» (*Ef* 3, 9-11), «sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios *antes de los siglos* para nuestra gloria» (*I Cor* 2, 7).[108]

106. J. Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean* (París, 1951), p. 224; trad. castellana, *San Juan Evangelista, el Apocalipsis* (Madrid, Paulinas, en prensa). El autor cita entre los modernos que traducen así: Charles, Eichhorn, Alford, Bulgakov.

107. Así también E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga, 2.ª edición, 1953), p. 112; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of saint John* (Edimburgo, 1920), pp. 354 s.; H. B. Swete, *The Apocalypse of saint John* (Londres, 1906), p. 164.

108. Sobre el concepto de αἰών (αἰώνιος), cf. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris, 1955), pp. 24-27; K. Prümm, «Sammelbericht zu Urchristentum, Biblischer Theologie und Religionsgeschichte, II», en *Bibl,* 33 (1952), p. 267; H. Sasse, artículo «αἰών», en *TWNT,* t. I (1933), pp. 197-209; O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung* (Zurich, 1945), páginas 38-42, trad. castellana, *Cristo y el tiempo. Tiempo e historia en el cristianismo primitivo* (Barcelona, Estela, en preparación).

Valen así para el Redentor los siguientes textos: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y por los siglos» (*Heb* 13, 8); «*Él* es antes que todo» (*Col* 1, 17), «al principio» (*Jn* 1, 1), «antes que Abraham naciese» (*Jn* 8, 58), «el primero» (*Ap* 1, 17; 2, 8; 22, 13), «el alfa» (*Ap* 22, 13). «Lo que era *desde* el *principio,* lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y palparon nuestras manos tocando al Verbo de vida —porque la vida se ha manifestado y nosotros hemos visto y testificamos y os anunciamos la vida eterna, que *estaba en el Padre* y se nos manifestó—, lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros...» (*I Jn* 1, 1-3).

No hay que entender de esta manera las palabras de la Escritura sobre la preexistencia de Cristo como una especulación filosófico-metafísica sobre el *Logos* o una hipóstasis (en el sentido de Filón, por ejemplo), sino en la perspectiva de la salvación; por regla general, se hallan en relación con la Redención.

Sobre la teología de *san Pablo,* nota J. Bonsirven: «¿Cómo mantendremos la unidad entre los distintos estados de Cristo? Mediante el dogma de la Encarnación, que es la entrada en la vida humana de un ser divino. Aquí damos con la idea de preexistencia: de una preexistencia real, no sólo imaginaria, como la que atribuían los judíos a algunos seres. No es, sin embargo, como gusta a muchos teólogos, una preexistencia del Verbo antes de revestirse de la humanidad. San Pablo no conoce a este Verbo, existente en el seno de la Trinidad. Siempre que habla de preexistencia habla de Jesucristo; como mediador, por ejemplo, de la creación; por consiguiente, mediador desde antes de su aparición en la tierra.» [109]

Sobre el *prólogo de san Juan,* particularmente importante en este aspecto, dice C. Spica: *Ce qui est le plus caractéristique et le moins discutable, en effet, dans le Prologue, c'est à la fois que celui-ci soit dénué de toute préoccupation spéculative ou méthaphysique et que le Logos soit une personne reelle, concrète, historique, que les disciples ont contemplée dans le Christ. Ce double caractère exclut en saint Jean l'hypothèse d'une réflexion abstraite sur une nature préexistante affirmée par la foi. Ce n'est donc pas à partir de la théologie de la sagesse que l'Apôtre a hypostasié la Parole. C'est à partir de la personne de Jésus, dont les radiations lumineuses, glorieuses, étaient visibles, que l'évangéliste a conclu sa divinité et sa préexistance..., l'innovation du Prologue... consiste moins à identifier Jésus au Logos que d'affirmer la préexistance de ce Christ-Parole et d'en montrer la venue sur le plan historique.*[110]

109. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1951), p. 254, traducción castellana, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona, Litúrgica Española, 1961), p. 333. *Cf.* también L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París, 2.ª ed., 1954), pp. 373 s., trad. castellana, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2.ª ed., 1960), pp. 423 s.; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* pp. 28, 42.

110. C. Spicq, «Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean»,

La Sagrada Escritura hace patente el valor absoluto del acto redentor, que parece puramente relativo y temporal, mostrando —con una mirada hacia atrás y a la vez hacia lo alto— el origen divino-eterno de este acto. Con la fundamentación de la existencia del Hombre-Dios en el eterno y eficaz designio de Dios, es valorada precisamente la historicidad absolutamente única de la encarnación comparada con todo otro acontecimiento histórico. Aunque a todo acontecimiento temporal se le debe reconocer una determinada («ideal») eternidad en el designio de Dios, en el caso de Cristo sucede algo completamente distinto: este acontecimiento no abarca un ser temporal y extradivino: concierne al mismo ser eterno y divino. Se trata de la unión perfecta de una naturaleza creada y temporal con el Dios inmutable y eterno.

J. Dillersberger, en su comentario a *Jn*, 1, 1: «Se trata de una "retrovisión"; esta primera proposición se entiende del "Hombre Jesús".»[111] J. Bonsirven: «Éste es el comienzo y el primer paso de la mediación: la Encarnación. Esto nos lleva... a considerar la Encarnación de un modo distinto del de los demás sucesos históricos, limitados en el tiempo y en el espacio. Se produce en un momento de la historia visible del mundo, pero es —en la historia invisible— un fuego que ejerce su acción y se irradia a todos los siglos... En suma, que la Encarnación sólo tiene un sostén en la cronología. Está en el centro del mundo de los espíritus y la historia vibra en ella. Es la única mediación, la única teurgia eficaz. Por ella lo eterno viene en ayuda de lo temporal, y lo temporal se asienta en lo eterno.»[112] Es importante, en esta perspectiva, la tradición del Antiguo testamento sobre la preexistencia del hijo de Dios.[113]

Como Dios, en su eterno designio, desde la eternidad había decidido eficazmente la Encarnación, ésta podía irradiar su fuerza redentora ya desde antes de su realización histórica. Por ello, la gracia

en *Mémorial Lagrange* (París, 1940), pp. 194 s.; como ya antes muy netamente G. Kittel, artículo «λογος», en *TWNT*, t. IV (1938), pp. 134-139. Así también en J. Dupont, *Essai sur la christologie de saint Jean* (Brujas, 1951), pp. 48 s.; M.-E. Boismard, *Le Prologue de saint Jean* (París, 1953), p. 122 (la teología del prólogo de san Juan es una «teología funcional»); J. Starcky, artículo «Logos», en *SDB*, t. 5 (1952), página 494; E. Berbuir, *Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannesprologs* (Friburgo, 1949), pp. 7-9. *Cf.* también Ph. Menoud, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel-París, 1947), p. 53; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, p. 79, trad. castellana, *Cristo y el tiempo*.

111. J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannesprolog* (Salzburgo-Leipzig, 1935), p. 48, cf. p. 67.

112. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 264; trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 346. En este punto, Bonsirven remite a J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin* (París, 1933), p. 323.

113. *Cf.*, sobre este punto, A. Feuillet, «Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique», en *RB*, 60 (1953), pp. 170-202, 321-346.

de Jesucristo pudo ya actuar en el Antiguo Testamento: Abraham se regocijó viendo el día de Jesús (*Jn* 8, 56); Isaías profetizó de Jesús «porque vio su gloria» (*Jn* 12, 41); los Padres bebieron de la roca, Cristo, que los seguía (*I Cor* 10, 4); hay una «nube de testigos» que «ejercieron la justicia» y «alcanzaron las promesas» (*Heb* 11, 33; 12, 1), «santos» que murieron antes de Cristo (*Mt* 27, 62; *cf. I Pe* 3, 19; *Ef* 4, 8). Por esta razón —como veremos más adelante—, la gracia de Jesucristo pudo intervenir en la caída salvando al hombre y estuvo presente ya en la creación de una manera misteriosa.

Es difícil exagerar la importancia que para la doctrina de la justificación tienen estos textos sobre la preexistencia de Jesucristo; los siguientes capítulos lo aclararán. Pero la explicación teológica de esta preexistencia cuenta entre los problemas más difíciles de la teología. Una mayor profundización podrá ser procurada solamente al final de este trabajo en un excurso para respetar las proporciones de este capítulo y sobre todo para que las explanaciones que ahora vamos haciendo aparezcan como independientes de nuestra opinión particular, que, como tal, es discutible. Basta, por lo pronto, que también la preexistencia de Cristo —como *Verbum incarnandum*— tiene ya alguna relación con la Redención, y que la Encarnación se halla decidida eficazmente en el eterno designio de Dios.

Obsérvese en seguida, con todo, que en este excurso no se trata ni de tomar partido por las teorías gnóstico-racionalistas ni de una posición frente a la controversia escótico-tomista sobre el motivo de la Encarnación, ni tan siquiera de responder a la pregunta de si, en los textos escriturísticos alegados, Cristo haya de ser entendido como hombre o como Dios.

En su preexistencia, Jesucristo no se halla solo ante la mirada del Padre. Según las palabras de la Sagrada Escritura, se halla ante el Padre juntamente con la Iglesia y aun con toda la *humanidad*. En la eternidad de Dios, también nosotros, los hombres, fuimos elegidos con y en Jesucristo. Esto, que *Jn* 1 insinúa, es principalmente la doctrina del prólogo de la epístola a los Efesios: «Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, que *en Cristo nos* bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto que en *Él* nos eligió *antes de la constitución del mundo* para que fuésemos santos e inmaculados ante Él, y *nos* predestinó en caridad a la adopción de hijos suyos *por* Jesucristo, conforme al beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. Por esto *nos* hizo gratos *en su amado*, en quien tenemos la redención por la virtud de su san-

gre, la remisión de los pecados, según las riquezas de su gracia, que superabundantemente derramó sobre nosotros en perfecta sabiduría y prudencia. Por éstas nos dio a conocer el *misterio* de su voluntad, conforme a su beneplácito, que se propuso realizar *en Cristo* en la plenitud de los tiempos, reuniendo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra, *en Él, en quien* hemos sido heredados por la predestinación, según el propósito de aquel que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad, a fin de que cuantos esperamos *en Cristo* seamos para alabanza de su gloria» (*Ef* 1, 3-12).

Nuestra unión con Jesucristo es, de esta manera, ya antes de la fundación del mundo, el único designio eterno y el plan de salvación de Dios. Contra el pecado, mantiene Dios este designio para nuestra justificación y glorificación. Este eterno designio concierne a *todos* los hombres y aun al mundo entero («cielos y tierra»), pero se realiza —como muestran los siguientes capítulos de la epístola— en la *Iglesia*, que es llamada el «misterio de Cristo» (*Ef* 3, 4).

Junto a las obras de Cerfaux, Goossens, Soiron, Warnach, Wikenhauser, Käppeli, Journet es importante para el aspecto eclesiológico de la epístola a los Efesios el tratado exegético de F. Mussner,[114] que critica la interpretación «gnóstica» de H. Schlier (1930) y E. Käsemann (1933). Sin embargo, Schlier, en dos excelentes artículos, ha vuelto, entre tanto, a su interpretación; citamos, del último: «¿Qué significa la frase del Apóstol cuando dice que la Iglesia es el misterio de Cristo? Quiere decir, en primer lugar..., que en la Iglesia se manifiesta el misterio de la eterna voluntad de Dios, "reuniendo [en Cristo] todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra" (*Ef* 1, 10). Al surgir la Iglesia, brota a la luz este misterio; exaltar de nuevo la eterna voluntad de Dios, al hombre y a su vida en Cristo: y doquiera se halle la Iglesia y cumpla su obra, se encuentra en ella y por ella cuanto ha sido previsto, querido y determinado por Dios desde la eternidad: el enderezamiento de una humanidad caída y rebajada y de su mundo en Cristo. Quiere esto decir que la esencia de la Iglesia no se funda en la historia ni en la Creación. Ella, la Iglesia, no es un producto de los hombres y de los poderes, de sus espacios y tiempos, sino que representa, según su figura y su obra, esencialmente una voluntad de siempre y mucho antes de la historia de nuestro mundo, que trasciende incluso la Creación, precediendo a los eones que Dios ha concebido en el Cristo y en su salvación (*cf.* 3, 11). Pero quiere decir algo más todavía: según su esencia, la Iglesia se halla orientada desde el principio a toda la humanidad y a su mundo. En ella reina el misterio de una voluntad de Dios que abraza y concierne "a los cielos y a la tierra"... Está destinada de antemano a todos los tiempos y espacios, a todos los hombres y poderes. Con ello hace valer en su existencia y en sus acciones la voluntad salvífica de Dios... Al hablar de ella como del misterio de Cristo, tiene el Apóstol, en primer lugar, en mientes que la Iglesia es el

114. F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche.*

misterio de esta voluntad de Dios que sale al encuentro de todo, que lo prevé todo, que lo eleva todo en la paz.» [115]

Y así es también la Iglesia —en Cristo y a su manera— un misterio *eterno:* «En Él nos eligió *antes de la constitución del mundo*» (*Ef* 1, 4). Dios «nos salvó y nos llamó con vocación santa, no en virtud de nuestras obras, sino en virtud de su *propósito* y de la *gracia* que nos fue *dada* en Cristo Jesús *antes de los tiempos eternos*» (*II Tim* 1, 9). Dios nos «ha elegido *desde el principio* para hacernos salvos» (*II Tes* 2, 13). Tenemos «la vida eterna *desde los tiempos antiguos,* prometida por Dios, que no miente, que a su debido tiempo manifestó su Palabra» (*Tit* 1, 2-3). Y a nosotros nos será dicho: «Tomad posesión del Reino preparado para vosotros *desde la creación del mundo*» (*Mt* 25, 34). Pero los adoradores de la bestia son «los moradores de la tierra, cuyo nombre no está escrito, *desde el principio del mundo,* en el libro de la vida del Cordero degollado» (*Ap* 13, 8; *cf.* también 17, 8).

Como Dios considera en sí mismo este misterio desde toda la eternidad, la tradición cristiana primitiva —elaborando sobre fundamentos bíblicos— ha atribuido a la Iglesia una existencia eterna en el designio de Dios y la ha considerado como un ser celestial preexistente, que en la plenitud de los tiempos ha sido revelado sobre la tierra.

El pasaje más célebre en la literatura cristiana primitiva se halla en el *Pastor* de Hermas: «"¿Quién crees tú que es la anciana de quien recibiste este librito?" "La Sibila, le contesté yo. "Te equivocas —me dijo—, no lo es." "¿Quién es, pues?", le dije. "La Iglesia", me contestó. "¿Por qué, entonces —le repliqué yo—, se me apareció vieja?" "Porque fue creada —me contestó— antes de todas las cosas. Por eso aparece vieja y por causa de ella fue ordenado el mundo."» [116]

115. H. SCHLIER, «Die Kirche als Geheimnis Christi (nach dem Epheserbrief)», en *TQ,* 134 (1954), pp. 385 s. Sobre el aspecto pretemporal de la Iglesia, *cf.* F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche* (Maguncia, 1860), pp. 31-48, 115 s.; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Munster, 1937), pp. 49-51; Th. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus* (Dusseldorf, 1951), pp. 214-216; J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament,* p. 266, traducción castellana, *Teología del Nuevo Testamento,* p. 349); L. MALEVEZ, «L'Église dans le Christ», en *RSR,* 25 (1935), pp. 257-291, 418-440; Y. M.-J. CONGAR, «Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ», en *RSPT,* 25 (1936), pp. 489-495; V. WARNACH, *Die Kirche im Epheserbrief* (Munster, 1949), p. 33; J. BEUMER, «Die altchristliche Lehre einer präexistenten Kirche und ihre theol. Auswertung», en *WW,* 9 (1942), páginas 19-32.

116. HERMAS, *El Pastor,* visión II, cap. 4 (ed. F. X. Funk, p. 430; trad. castellana, en *PA,* p. 946).

A. Orbe ha investigado en su artículo la filiación histórico-religiosa del matrimonio pretemporal de Jesucristo y su Iglesia: «Ya desde los primeros albores de la literatura cristiana se insinuó otra manera de concebir dicho matrimonio, anticipándolo a la prehistoria de la creación sensible. La unión de Cristo con la Iglesia espiritual, tipo y ejemplar del connubio, había que encontrarla mucho antes de la Encarnación del Verbo: en un estadio que pudo muy bien servir de modelo a la primera pareja del Paraíso, realización sensible de un ejemplar superior y espiritual.» [117]

Véanse los Padres citados por V. Warnach,[118] particularmente Ignacio, la segunda carta de Clemente, Clemente de Alejandría, Epifanio. Pero el pasaje clásico se halla en Orígenes.[119] Sobre éste dice A. Orbe: «Es, pues, la suya, desde el punto de vista histórico, una exegesis capital. Aún no se ha dicho la última palabra sobre la doctrina paulina de la Iglesia cuerpo místico de Cristo, no obstante la copiosa bibliografía a que ha dado origen en los últimos decenios. Las producciones en su mayoría van o por la especulación o por vías históricas claramente ortodoxas. Con lo cual no extraña el fenómeno de que precisamente quienes históricamente dijeron la primera palabra sobre la Iglesia cuerpo de Cristo hayan sido silenciados en absoluto, o por lo menos apenas estudiados en su verdadera trascendencia y significación.» [120]

Es evidente que nunca a la Iglesia puede corresponderle una preexistencia como la que corresponde a su Cabeza, Jesucristo. Como ya hemos dicho, solamente en Él se realiza una unión «sustancial» del mismo Dios eterno (en su Hijo) con una naturaleza temporal; sólo en Él se trata de una unión «hipostática».

Hay que evitar a todo trance la impresión de que se quiere introducir subrepticiamente en la Divinidad algo como una cuarta hipóstasis. Remitimos a las críticas de K. Prümm sobre determinadas fórmulas de V. Warnach.[121] Prümm considera, por lo demás, el material de la tradición que Warnach alega (y que nosotros citamos más arriba) «muy instructivo para la historia del pensamiento sobre la unicidad de la obra de salvación desde los orígenes de la humanidad».[122] Nos parece también que F. Mussner ha obrado atinadamente al hacer notar que si la Iglesia participa realmente de Cristo, que por la *Anakephylaiosis* ejerce un señorío cósmico (¿no podría hablarse en *este* sentido de una «dimensión cósmica» de la Iglesia?), no puede en ningún caso ser identificada la Iglesia absolutamente con el Cosmos (*Verkirchlichung des Kosmos:* «Eclesialización del Cosmos»).[123]

En el excurso sobre Jesucristo en la eternidad de Dios intentaremos

117. A. Orbe, «Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos», en *EE*, 29 (1955), p. 300.
118. V. Warnach, *Die Kirche im Epheserbrief*, pp. 75 s.
119. Orígenes, *Commentarium in Cantica Canticorum*, 2 (*GCS*, t. 8, pp. 157-158).
120. A. Orbe, «Cristo y la Iglesia...», en *EE*, 29 (1955), p. 344.
121. K. Prümm, «Sammelbericht zu Urchristentum, Biblischer Theologie und Deligionsgeschichte II», en *Bibl*, 33 (1952), pp. 268 s.
122. *Ibid.*, p. 268.
123. F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche*, pp. 671 s.

precisar los límites entre la preexistencia de Jesucristo y la «preexistencia de la Iglesia».

He aquí lo que podría decirse con tino de una «preexistencia» de la Iglesia: desde la eternidad, Dios, en su Hijo que se hará hombre, ha pensado en la humanidad, en la salvación de todos los hombres (*I Tim* 2, 4 ss.): la Iglesia, «Misterio», «Cuerpo», «Novia» de Jesucristo, no puede ser pensada fuera de este único plan de salvación. Desde su comienzo, toda la historia del mundo está determinada efectivamente por este plan salvador de Dios que es a la vez cristiano y eclesial: así, la historia del mundo se convierte —por una particular gracia de Dios— en una historia de la salvación, en una historia de Cristo, incluso en una historia de la Iglesia (eso, evidentemente, no es una base para un integralismo «cristiano» o para un totalitarismo «eclesial»). Aquí halla su lugar la idea de una «Iglesia desde los comienzos» que atraviesa toda la tradición católica: habría que entenderlo como una realización histórica que empieza al inaugurarse la creación de la Iglesia «preexistente» en el eterno designio de Dios. *Sic ergo dicendum est quod, accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi. Christus es caput omnium hominum; sed secundum diversos grados;* y como razón alega: *quia corpus Ecclesiae constituitur ex hominibus qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius.* [124]

124. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 3, q.; 8, a. 3 *corpus* (traducción castellana, ed. B. A. C., t. 11 [1960], pp. 382-383). M. Pribilla, «Die Kirche von Anbeginn», en *StdZ*, 117 (1929), pp. 241-254, cita para esta «Iglesia» en el sentido más amplio: Justino, *Apologia* I, 46, 3 (*PG*, t. 6, col. 397; trad. castellana, en *PAG*, pp. 232-233), según él «quienes vivieron conforme al Verbo, son cristianos, aun cuando fueron tenidos por ateos, como sucedió entre los griegos con Sócrates y Heráclito y otros semejantes»; *Apologia* II, 8 (*PG*, t. 6, col. 457; *PAG*, p. 269); 13 (*PG*, t. 6, col. 465; *PAG*, pp. 276-277); además, Pseudo-Clemente, *Secunda epistola ad Corinthios*, XIV (ed. F. X. Funk, t. I, p. 202; trad. castellana, en *PA*, pp. 366-367); Hipólito, *Commentarium in Danielem*, I, 17 (ed. G. N. Bonwetsch, t. I [1897], p. 28); Orígenes, *Commentarium in Cantica Canticorum*, lib. 2 en 1, 11.12 (*PG*, t. 13, col. 134); Eusebio, *HE*, I, 4 (*PG*, t. 20, col. 75-79); *Demonstratio evangelica*, 1, 5 (*PG*, t. 22, col 43). Y además, sobre todo en muchos pasajes, Agustín, de quien Tomás pudo recibir la influencia en dicho punto, por ejemplo: *Retractationes*, 1, cap. 13, 3 (*PL*, t. 32, col. 603); *De baptismo*, 1, 24 (*PL*, t. 43, col. 122); *Epistola* 102, 12 (*PL*, t. 33, col. 375; traducción castellana, en *OSA*, t. 8, pp. 709-711); *De catechizandis rudibus* 19, 31 (*PL*, t. 40, 333); *Contra duas epistolas Pelagianorum*, lib. III, cap. 4, núm. 11 (*PL*, t. 44, col. 595; *OSA*, t. 9, pp. 571-573); *Enchiridion*, cap. 118 (*PL*, t. 40, col. 287; *OSA*, t. 4, pp. 629-631); *Epistola* 190, cap. 2, 6 (*PL*, t. 33, col. 858; *OSA*, t. 11, p. 765); *De nuptiis et concupiscentia*, 2, 24 (*PL*, t. 44, col. 450); *Enarrationes in Psalmos*, 128, 2 (*PL*, t. 37, col. 1689); *De civitate Dei*, lib. 18, cap. 47 (*PL*, t. 41, col. 609; *OSA*, t. 17, pp. 428-429); *Epistola* 164, cap. 1, 2 (*PL*, t. 33, col, 709; *OSA*, t. 11, páginas 441-443); *Epistola* 190, cap. 2, 8 (*PL*, t. 33, col. 859; *OSA*, t. 11, pp. 765-767); *Enarrationes in Psalmos*, 36, sermo 3, núm. 4 (*PL*, t. 36, col. 385; *OSA*, t. 19, pá-

Éste es, pues, el designio de salvación de Dios, concebido eficazmente en la eternidad divina: Dios se decide en su Hijo por la salvación de todos los hombres por medio de su Iglesia.

22. *La creación como acontecimiento de salvación*

Acontece en el tiempo lo que Dios ha decidido en la eternidad. Todo acontecimiento temporal sucede en cumplimiento del único plan eterno de salvación en Jesucristo. Todo, es decir, no solamente la reconciliación y la consumación (recapitulación), sino también y en primer lugar la creación. Bernardo de Claraval contempla profundamente la realidad cuando relaciona la justificación en Jesucristo con la creación en Jesucristo. Si no se tiene esto en consideración, pueden llegar a prevalecer con facilidad torcidas perspectivas. La creación no es ni la reconciliación ni la consumación (recapitulación), pero la Redención y la consumación (recapitulación) en Jesucristo se fundamentan en la creación. Jesucristo es esencialmente Redentor y Recapitulador del mundo, pero incluso la creación aconteció en el mismo Jesucristo. ¿Qué teólogo católico podría desconocer el peso de los testimonios escriturarios que hablan sobre el *misterio de Jesucristo en la creación*?

Este misterio se halla en relación muy estrecha con el misterio de la preexistencia de Jesucristo en el seno del Padre. No ha de asombrar, pues, que precisamente Pablo y Juan —dependiendo abiertamente y con toda evidencia de la especulación sapiencial del Antiguo Testamento (¿y el helenismo?)— sitúen maravillosamente en la claridad y en la luz la importancia cósmica de Jesucristo. El primer testimonio explícito en el Nuevo Testamento viene a ser *I Cor* 8, 6, según el cual «para nosotros no hay más que un Dios Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesu-

ginas 631-632). Y, para terminar, un testigo del final de la época patrística: GREGORIO MAGNO, L. 5, *Epistola* 19 (*PL*, t. 77, col. 740); *In Evangelia*, homilía 19, núm. 1 (*PL*, t. 76, col. 1154; trad. castellana, en *OSGM*, pp. 616-617); *Homiliae in Ezechielem*, libro II, homilía 5, núm. 2 (*PL*, t. 76, col. 985; *OSGM*, pp. 443-444). Sobre las preciosas manifestaciones de Agustín antes de la herejía pelagiana, *cf.* también *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 306-317. Sobre la problemática teológica de estos textos, *cf.* L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles* (Toulouse, 2.ª ed., 1934), t. I, pp. 31-132 (período patrístico). Sobre la manera como esta doctrina puede ser acordada con las encíclicas *Mystici corporis* y *Humani generis*, véanse los numerosos comentarios, pero, particularmente, el de K. RAHNER, «Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklyka Pius XII *Mystici corporis*», en *Schriften zur Theologie*, t. II (Einsiedeln-Zurich, 1959), particularmente pp. 72-74; traducción castellana, «La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *Mystici corporis Christi*», en *Escritos de teología*, t. II (Madrid, Taurus, 1961), particularmente pp. 71-75.

cristo, por quien son todas las cosas y nosotros también». Y estrechamente relacionado con este texto: «todo es vuestro; y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios» (*I Cor*, 3, 22-23), y en «cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo» (*I Cor* 3, 11). Pero el testimonio clásico paulino es *Col* 1, 15-17: «Que es imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura; porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por Él y para Él. Él es antes que todo y todo subsiste en Él.» La epístola a los Efesios se halla en la misma línea (*cf. Ef* 2, 10; 3, 9), aunque aquí no se subraya el aspecto cosmológico, sino el eclesiológico. Un eco del testimonio paulino resuena en la epístola a los Hebreos, según la cual Jesucristo es Aquel «a quien (Dios) constituyó heredero de todo, por quien también hizo el mundo; y que, siendo el esplendor de su gloria y la imagen de su sustancia, y el que con su poderosa Palabra sustenta todas las cosas» (*Heb* 1, 2-3). Por eso se dice de Él: «Tú, Señor, al principio fundaste la tierra, y los cielos son obra de tus manos» (*Heb* 1, 10); «al decir que se lo sometió todo, es que no dejó nada que no le sometiera» (*Heb* 2, 8; *com.* 3, 1-5).

Por fin, el papel cosmológico de Cristo se halla expresado con la misma claridad en san Juan: «Todas las cosas fueron hechas por Él (el Verbo), y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho. En Él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres» (*Jn* 1, 3-4). Y así «vino a los suyos», pues «por Él fue hecho el mundo» (*Jn* 1, 10-11). Y «el Padre ama al Hijo y ha puesto en su mano todas las cosas» (*Jn* 3, 35; *cf.* 13, 3). Al final del Nuevo Testamento se repite todavía una vez: Jesucristo es «el principio de la creación de Dios» (*Ap* 3, 14). ¿No se puede, dentro de esta luz clara, comprender mejor el Cristo de los sinópticos, cuando Él, por ejemplo, dice: «Todo me ha sido entregado por mi Padre» (*Mt* 11, 27) y «me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra» (*Mt* 28, 18)?

Así, Jesucristo (y por Él el Padre en el Espíritu Santo), según la Sagrada Escritura, es origen y razón de ser, imagen y ejemplar, luz y fuerza, sentido y salvación, sostén y fin de la creación. Toda la creación es cristiforme y tiene, por consiguiente, una estructura trinitaria oculta. Sin embargo, debe recordarse otra vez que ni en Pablo ni en Juan se trata de una especulación cosmológica. Incluso esos textos se hallan en la perspectiva de la salvación. Examínense estas citas una a una; penetran siempre en el secreto de la salvación.

Huelga repetir las declaraciones de los exegetas del último capítulo: valen también a este propósito (particularmente en relación con el prólogo de Juan). Basta con hacer una breve incursión en el texto clásico *Col* 1, 15-17: *Col* 1, 15-20, es un himno a la Redención; E. Käsemann lo tiene incluso por un himno bautismal.[125] En *Col* 1, 12-20, Pablo expone de una manera directa el desarrollo del pensamiento: es el único y el mismo Jesucristo, en quien tenemos la redención y la remisión de los pecados (*Col* 1, 14), Él que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura (*Col* 1, 15), en quien, por quien y para quien fueron creadas todas las cosas (*Col* 1, 16), Él que es antes que todo y todo subsiste en Él (*Col* 1, 17), Él que es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, Él que es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas (*Col* 1, 18), y en quien plugo al Padre que habitase toda la plenitud (*Col* 1, 19), y por quien Dios reconcilió consigo, pacificando por la sangre de la cruz todas las cosas (*Col* 1, 20).

Los textos cosmológicos capitales *Col* 1, 15-17, se relacionan íntimamente con el contexto soteriológico incluso en el aspecto filológico: dependen de la oración de relativo ὅς ἐστιν (traducida las más veces por: «él, que es»). J. Huby dice sobre este pasaje: *Paul a exposé le rôle du Christ dans la création et le gouvernement du monde, non pour se livrer à des speculations cosmologiques, mais pour mettre dans tout son relief sa place au centre de la religion et l'amplitude inégalée de sa mission rédemptrice.*[126] Y J. Bonsirven: «Los teólogos tienden a atribuir esta participación en el acto creador al Verbo, subsistente dentro de la bienaventurada Trinidad. Ya queda dicho que Pablo no se vale de esta representación; aquí nos muestra a Jesucristo, primogénito de entre los muertos, cabeza de la Iglesia: las frases inmediatas tienen el mismo sujeto.»[127]

Pero hagamos completa abstracción del problema, que no es capital por ahora (por lo demás, prescinde también de él san Pablo), de si este texto habla de la naturaleza divina o de la humana de Cristo.[128]

No se asombre ninguno así de que precisamente el misterio de la *Iglesia* —como misterio de Cristo— se halle oculto en la *creación:* aunque no deba identificarse con la creación, es «el misterio oculto desde los siglos en Dios, *creador de todas las cosas*» (*Ef* 3, 9). Ya en la creación opera el eterno designio salvador de Dios, que ha con-

125. E. Käsemann, «Eine urchristliche Taufliturgie», en *Festshrift R. Bultmann* (Stuttgart-Colonia, 1949), pp. 133-148.

126. J. Huby, *Le Epîtres de la captivité* (París, 1947), p. 43; trad. castellana, *Cartas de la cautividad* (Madrid, Paulinas, en prensa).

127. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 264; trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento*, p. 347. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, páginas 345-349, trad. castellana, *La teología de san Pablo;* A. Duran, «Le Christ Premier-né», en *RSR*, 1 (1910), pp. 57 s.; E. Walter, *Christus und der Kosmos. Eine Auslegung von Eph. 1, 10* (Stuttgart, 1948), pp. 66 s.; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, t. I (París, 1927), pp. 402 s.; O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, p. 79, trad. castellana, *Cristo y el tiempo;* E. Percy, *Die Probleme der Kolosserbriefe und Epheserbriefe* (Lund, 1946), pp. 71 («la fe en la creación está aquí enteramente ordenada a la fe en la salvación»), 313.

128. *Cf.* más arriba, en el presente volumen, el excurso sobre la preexistencia de Jesucristo.

cebido en Jesucristo para salvar a todos los hombres por medio de la Iglesia. En la creación, Dios mantiene su voluntad de salvación —incluso contra la criatura rebelde.

Schlier: Pero este misterio es también, en cierto modo, el del Creador; como tal, está "oculto desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas" (*Ef* 3, 9)... La historia sólo ha revelado *su propio* misterio, el "eón de este mundo". Sin embargo, el misterio de Cristo estaba en él y se halla también dondequiera esté la creación. Es también el misterio del Creador y tiene su esencia no solamente en la eterna voluntad salvífica de Dios, sino también en su voluntad creadora. Pero, según el Apóstol, Cristo es también aquel en quien "fueron creadas todas las cosas" y en quien "todo subsiste" (*cf. Col* 1, 16-17), de modo que la creación, a su manera, expresa este misterio. Y en la medida en que todavía la creación está en el mundo, que "aprisiona la verdad con la injusticia" (*Rom* 1, 18) y que "sirve a la criatura en lugar del Creador" y los trueca (*cf. Rom* 1, 23. 25), en la misma medida el misterio de Cristo, como misterio del Creador, es eficaz y manifiesto. Por espantosamente que se desenvuelva la historia del mundo, que tiende a destruir la creación y la voluntad del Creador de Dios, y, con ello, el misterio escondido y falsificado por los hombres y los poderes, esta historia halla finalmente su manifestación luminosa en Cristo. El Redentor no es otro, como en nuestro pasaje subraya el Apóstol contra los gnósticos, que el Creador. El misterio de Cristo, cuando la Iglesia aparece, pone de relieve nuevamente el misterio de la creación.» [129]

Sería casi imposible enumerar todos los pasajes que en la tradición católica (en particular entre los Padres) hablan de la creación en Jesucristo; la historia de los dogmas sobre esta verdad de fe aún ha de ser escrita. Será una significativa historia de la evolución, pero también del olvido. No que esa verdad de fe desapareciera absolutamente, pero no se halló siempre en el primer plano de la conciencia. Las frecuentísimas alusiones de los Padres a los textos escriturarios en cuestión llaman la atención a todo lector de los escritos patrísticos. Pero no puede afirmarse que estos pasajes escriturísticos hayan continuado jugando el mismo papel en la teología de las Sumas medievales.

Para no citar más que un ejemplo: en la *Suma teológica* de santo Tomás se citan entre los textos fundamentales para la creación en Cristo: *Col* 1, 16, tres veces; [130] *Col* 1, 17, no es citado; *Jn* 1, 3, cuatro veces. [131]

129. H. SCHLIER, «Die Kierche als Geheimnis Christi (nach dem Epheserbrief)», en *TQ*, 134 (1954), pp. 386 s. *Cf.* también Th. SOIRON, *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus*, p. 215.

130. *Suma teológica*, 1, q. 46, a. 3, *corpus* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 2 [1948], página 799); 1, q. 108, a. 5, *sed contra* (ed. B. A. C., t. 3-2.° [1959], p. 855); 1, q. 108, a. 6, *corpus* (ed. B. A. C., t. 3-2.°, pp. 861-866). De estos textos sólo el primero trata de la creación en Cristo; los otros dos tratan de las categorías de los ángeles.

131. *Suma teológica*, 1, q. 18, a. 4, *sed contra* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 1

Resultado: de esos pasajes de la Escritura, fundamentales para la creación en Cristo, en la *Suma teológica* se hallan solamente dos citas en el cuerpo de los artículos (de las cuales ninguna en la parte cristológica de la *Suma*).

Entre los griegos, esta verdad de fe no ocupaba ya el primer plano, porque su doctrina de la Trinidad, en conexión directa con la Sagrada Escritura, prestaba atención primeramente a la diversidad de Personas, y solamente *in obliquo* a la unidad de naturaleza. En consecuencia, su mirada, incluso en la doctrina de la creación, se dirigía directamente hacia las personas aisladas, que incluso en las operaciones *ad extra* de la Divinidad obran realmente como Personas: cada Persona según su modo propio, personalmente por entero (aunque la obra de las tres Personas, lo mismo en su origen que en su operación, sea una y continúe siendo el principio de la unidad de acción): el Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Esta doctrina se encuentra lo mismo en los Padres (griegos y latinos) anteriores al concilio de Nicea (perfecta ya en Ireneo) que en los Padres griegos de los siglos III y IV hasta san Juan Damasceno. Por lo demás, en esta evolución doctrinal no se trata únicamente de apropiaciones en el sentido escolástico.[132]

¿Por qué razones la creación en Cristo, aunque no verdaderamente olvidada, fue colocada cada vez más en un segundo plano? Este punto de la evolución de los dogmas exigiría una investigación minuciosa; pero quizá puedan sospecharse tres razones: el influjo de las herejías, el influjo de la especulación trinitaria agustiniana y la manera de considerar esta verdad salvífica, que incluso entre los griegos resulta a menudo demasiado metafísica y demasiado poco encuadrada en la historia de la salvación.

La *gnosis* hasta tal punto separaba a su Dios de todo lo creado, que no quedaba más que un abismo de silencio. Por ello el espacio entre el Dios lejano y la creación se llenaba con el ser intermedio de los eones, cuyo cometido era también la creación del mundo. En apoyo de su tesis utilizaban los gnósticos los textos escriturarios sobre Cristo creador del mundo. Esto obligaba a los padres a hablar mucho de esos textos. Pero al mismo tiempo debían luchar contra los seres intermedios (según los gnósticos, mencionados por la Escritura). Es muy posible que desde estos tiempos

[1947], p. 685); 1, q. 39, a. 8, *corpus* (ed. B. A. C., t. 2 [1948], p. 453); 1, q. 74, a. 3, ad 1 (ed. B. A. C., t. 3 [1950], pp. 937-939); 3, q. 10, a. 2, ad 1 (ed. B. A. C., t. II [1960], página 439). El primer pasaje no trata de Cristo.

132. *Cf.*, sobre esta evolución doctrinal, el excelente trabajo de Th. de RÉGNON *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, cinco volúmenes (París, 1892 ss.), particularmente t. I, pp. 335-365.

el empleo de estos textos escriturarios pudiera tener un sospechoso resabio de gnosticismo. Para los Padres prenicenos, el sabelianismo fue siempre el enemigo capital y contra su tendencia a confundir las Personas en la Trinidad fue y continuó siendo (junto a las teofanías y a la misión del Hijo) la forma del *per quem* uno de los argumentos más contundentes en favor de la distinción entre el Hijo y el Padre.

Pero entre tanto había hecho aparición el *arrianismo* y había transformado las confusas teorías gnósticas sobre los eones en una teoría racional y clara sobre el mediador creado: Jesucristo; como prueba abusó de los argumentos antisabelianos, y de esta manera también del *per quem* para significar el *non connumerantur, sed subnumerantur*. Cristo es así el primogénito, es decir, el primero que ha sido creado. Él es el que únicamente fue creado por Dios de una manera inmediata, por el cual fueron creadas las demás cosas. Precisamente el hecho de ser el *Logos* creador de mundos era para los arrianos un argumento de que era esencialmente inferior al Padre que tronaba solitario elevado sobre todo lo creado. Así se vieron obligados los Padres nicenos a no acentuar tan fuertemente el papel particular de Jesucristo (y del Espíritu Santo) en la creación, sino a destacar ante todo la unidad de naturaleza de Jesucristo con el Padre. Hasta en la liturgia, que sin embargo es más tradicional por naturaleza que el lenguaje de los teólogos, pueden hallarse las huellas de la lucha antiarriana. El papel mediador de Jesucristo fue, en la medida de lo posible, restringido en provecho de su unidad con el Padre; en las doxologías observamos una evidente transformación del δια-ἐν en μετα-συν.[133] El mismo Basilio nos cuenta cómo la nueva fórmula escandalizó al principio a los creyentes.[134]

Después apareció la nueva interpretación psicológica de la doctrina de la Trinidad, de san Agustín. Éste, dependiendo particularmente de la escuela de Antioquía, que, huyendo del arrianismo, miniminaza en lo posible la diferencia de las Personas,[135] partió conscientemente de la unidad de la naturaleza divina para comprender la independencia de las Personas. Es por eso comprensible que acentuara fuertemente la unidad de la acción divina *ad extra*. Lo que los griegos consideraban como una acción personal de las distintas personas (que se cumplía totalmente en la unidad de la naturaleza) fue comprendido entonces como una pura apropiación. Se descuidó así la manera particular y real con que cada una de las personas participa en la acción divina única e indivisible. Es natural que a partir de esto el *per ipsum* haya sido tomado menos seriamente.

Pero fueron, por otra parte, los mismos griegos los que provocaron que este *per ipsum* fuera tomado menos en serio. Por lo menos en la medida en que no fue siempre bastante bien considerada la *perspectiva de la historia de la salvación*. A menudo esos textos fueron demasiado estrechamente asimilados a las *philosophumena* neoplatónicas. Y es evidente que una consideración general sobre el *Logos* no podía pretender despertar el mismo interés que una verdad de salvación.

133. J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet* (Munich 1925), páginas 151-168.
134. Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. III-1, páginas 120 s.
135. *Cf. Ibid.*, t. III-1, pp. 141 s.

En este punto, la escolástica, considerada en su conjunto, permaneció en la línea trazada por san Agustín. No se debe, sin embargo, imaginar que en la Edad Media no se haya vuelto a reflexionar sobre la verdad de la creación en Cristo. Se reflexionó sobre ella más bien de una manera indirecta, a saber, en las especulaciones trinitarias, así como en las discusiones sobre el motivo de la Encarnación, donde la creación en Cristo recobró sus honores, sobre todo mediante la escuela franciscana. Al lado de la gran escuela de teología medieval habría que pensar, sobre todo, en la segunda gran corriente medieval de la teología de orientación más mística. En lo que atañe a la época moderna, no ha ido ésta esencialmente más lejos que la escolástica.

Sobre la orientación más mística y existencial, pero, con todo, profundamente teológica, en la teología medieval hay que decir que, desgraciadamente, una gran parte de las obras de estos teólogos (y entre ellos son importantes sobre todo los comentarios de la Escritura) no ha sido estudiada, ni siquiera publicada.[136]

Como ejemplos célebres de textos desconocidos citemos la profunda mística cristiana de Bernardo de Claraval, de Ricardo de San Víctor, de Ruperto de Deutz y los *Soliloquios animae ad Deum*.[137]

La teológica profundización conceptual del óntico intra-ser de toda la creación en Jesucristo exigiría un libro dedicado especialmente a ella, y aquí hemos de dejarla de lado. Así quedará también fuera del cuadro de este trabajo el análisis, necesariamente relacionado con esto, de la especulación general sobre la Trinidad (sobre todo del principio: *operationes SS. Trinitatis ad extra sunt unum*). De todas formas, no podría tratarse de oponer la especulación griega sobre la Trinidad a la latina o la latina a la griega; ambas tienen en la Iglesia católica su derecho de ciudadanía. Como ambas explicaciones tienen

136. Cf., sobre esto, los apreciables trabajos de exploración de F. Stegmüller, *Repetitorium biblicum medii aevi*, siete volúmenes (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950 ss.); *Repetitorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, dos volúmenes (Wurzburgo, 1947).

137. En la época moderna se encuentran apreciables elementos sobre la creación en Cristo en D. Petavio, que depende de los Padres, por ejemplo *Dogmata theologica*, ocho volúmenes (París, 1865-1867), t. III, pp. 200-202, t. IV, pp. 156 s., 239 s. (el hombre creado a la imagen de Cristo); F. X. Dieringer, *Lehrbuch der katholische Dogmatik* (Maguncia, 1847), p. 144; F. A. Staudenmaier, *Lehre von der Idee;* a. Berlage, *Christkatholische Dogmatik*, siete volúmenes (Munster, 1839 ss.), t. IV, páginas 68 s.; F. von Baader, *Über den paulinischen Begriff des Versehenseins;* M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. II, pp. 440, etc.; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. I, p. 329, t. II, pp. 45-55, trad. castellana, *Teología dogmática;* J. Dillersberger, *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannesprolog*, páginas 53-58; E. Berbuir, *Natura humana* (Munich, 1950), pp. 110-112.

también sus límites y particulares dificultades, podría ser ensayada una profundización que hiciera justicia a ambas perspectivas.[138] Pero el carácter soteriológico de los textos escriturarios cristológicos y cosmológicos [139] nos parece más importante que el análisis especulativo de la causalidad en Jesucristo. Sobre esto, sólo dos citas que señalan una orientación:

La primera muestra la perspectiva según la cual debe orientarse de antemano un tal análisis. Lo que K. Rahner dice sobre las particulares relaciones del hombre en gracia con cada una de las Personas divinas puede aplicarse analógicamente a las particulares relaciones de la creación como tal —claramente expuestas en la Escritura— con el Padre, con el Espíritu Santo y particularmente con Jesucristo.

«Que un tal modo de comunicación de las Personas divinas en su respectiva singularidad, y con esto que una relación no propiada a las tres Personas divinas sea imposible, debería ser probado estrictamente. No es fácil aportar tal demostración. Puede admitirse perfectamente a partir de las fuentes positivas de la fe que la atribución de determinadas relaciones del justo con las tres Personas divinas no es mera apropiación, sino que quiere expresar una relación personal. El Padre en la Trinidad es en la Escritura nuestro Padre, no el Dios trinitario. El Espíritu habita en nosotros de una manera propia. Estas y parecidas expresiones de la Escritura y la Tradición están, en primer lugar, *in possessione*. Habría que probar, y no suponer de antemano, que deben ser meramente apropiadas, porque sólo así pueden comprenderse, y que lo contrario es una imposibilidad. En tanto que esto no se haya alcanzado, la Escritura, con sus afirmaciones, debe ser tomada lo más exactamente posible.» [140]

La segunda cita, de J. Huby, hará destacar que las categorías de la *causa exemplaris* y de la *causa finalis* no bastan para expresar plenamente, de manera digna de Dios, las palabras de la Sagrada Escritura, que en este punto no deben minimizarse. Éstas parecen justificar, en el problema de la causalidad de Cristo, que se tome como punto de partida no el mínimo necesario, sino el máximo posible.

A propósito de *Col* 1, 16 ss., escribe J. Huby: *¿Faut-il voir dans cet «en Lui» une affirmation de la théorie d'après laquelle les créatures trouvent dans le Fils de Dieu leur image idéale et leur modèle? Il ne semble pas que cette doctrine exemplariste soit ici dans la pensée de saint Paul. Nous interprétons* ἐν αὐτῳ *au v. 6 comme au v. 17: en lui toutes choses ont été crées comme dans le principe même de leur existence, le centre*

138. *Cf.* Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. I, páginas 432-435.

139. *Cf.* el capítulo siguiente del presente volumen.

suprême d'unité, d'harmonie, de cohésion, qui donne au monde son sens, sa valeur et par là sa réalité ou, pour employer une autre métaphore, comme le foyer, «the meeting-point» (Lighfoot), où se relient et se coordonnent tous les fils, toutes les génératrices de l'univers. Quinconque aurait un point de vue instantanée sur l'univers total, passé, présent et futur, verrait tous les êtres suspendus ontologiquement au Christ et n'étant définitivement intelligibles que par Lui.[141]

Todo llega a ser y subsiste en *Jesucristo;* hemos intentado explicar esto hasta ahora conforme a la doctrina católica. Todavía hay que valorar que *todo* llega a ser y subsiste en Jesucristo (y, por lo tanto, en la Trinidad). Por ello tiene Él en todo la primacía (*Col* 1, 18). Por ello es Él «*el* camino, *la* verdad y *la* vida» (*Jn* 14, 16); por ello es «la luz del mundo» (*Jn* 8, 12; 9, 5), «la puerta» (*Jn* 10, 9), «el pan de vida» (*Jn* 6, 35. 48. 51), «la vid» (*Jn* 15, 1. 5), «la resurrección y la vida» (*Jn* 11, 25), aquel «en quien se hallan escondidos todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia» (*Col* 2, 3). Como lo hemos visto, la Sagrada Escritura habla en toda ocasión de τα παντα. Y así este «todo» no será nunca considerado bastante seriamente.[142]

El hecho de que otro orden, no creado en Cristo, sea *posible,* basta para garantizar la estricta sobrenaturalidad del actual orden cristiano. Pero —presupuesto esto— no hay razón que permita excluir algo de este orden, que existe realmente, de la subsistencia en Cristo: *todo* es en Cristo, por Él y para Él, *todo* subsiste en Él. La Sagrada Escritura previene, expresamente incluso, sobre el peligro de esta exclusión: «y sin Él no se hizo *nada* de cuanto ha sido hecho» (*Jn* 1, 3), y «al decir que se lo sometió todo, es que no dejó *nada* que no le sometiera» (*Heb* 2, 8). Todo, a saber, también el hombre, su naturaleza y su razón, su filosofía y su derecho natural; todo, a saber, la *creatio* («en Él fueron creadas todas las cosas», *Col* 1, 16), la *conservatio in esse* («todo subsiste en Él», *Col* 1, 17; *cf. Heb* 1, 3), el *concursus in operationem* («sin mí no podéis hacer nada», *Jn* 15, 5;

140. K. RAHNER, «Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffen Gnade», en *Schriften zur Theologie,* t. I, p. 374; trad. castellana, «Los conceptos escolásticos de la gracia increada», en *Escritos de teología,* t. I.

141; J. HUBY, *Les Epîtres de la captivité,* p. 40; trad. castellana, *Cartas de la cautividad.*

142. Sobre τα παντα, *cf.* los léxicos de F. ZORELL y W. BAUER. En qué medida τα παντα tiene un sentido específicamente cósmico, *cf.* F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche,* pp. 29-39, en todo caso significa aquí «toda la creación», página 31. *Cf.*, además, H. SCHLIER, *Die Kirche im Epheserbrief* (Munster, 1949), páginas 88 s. («todo el universo subsistente»); J. HUBY, *Les Epîtres de la captivité,* p. 40, sobre *Col* 1, 16 *(la totalité des créatures sans aucune exception),* trad. castellana, *Cartas de la cautividad;* J. DILLERSBERGER, *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannesprolog,* p. 50, sobre *Jn* 1, 3.

cf. 5, 17); todo, a saber, el mundo de los ángeles, de los hombres y de la materia, el mundo en su ser y en su historia, el hombre en la justicia original, el hombre pecador, el hombre justificado y el glorificado —todo, absolutamente todo, subsiste en *Él*. Sin Él «podría» ser, pero sin *Él* no es.[143]

F. Prat: *Sans lui... toutes les créatures, incapables de durer par elles-mêmes, se disperseraient, s'emietteraient et, à force de se combattre, s'abîmeraient de nouveau dans le néant. C'est lui qui leur conserve, avec l'existence, la cohésion et l'armonie.*[144]

Sin lugar a duda, la creación tiene su ser propio, pero, en realidad, su razón de ser es Jesucristo. Incluso en el orden cristiano del universo hay estructuras generales del ser, pero la raíz de estas estructuras es Jesucristo. Todas las cosas tienen su ser determinado, y este ser tiene su estructura esencial, pero la razón del ser es Jesucristo. «En cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo» (*I Cor* 3, 11).

Notemos una vez más que Dios hubiera podido crear un orden puramente natural, a saber, un orden no creado en Cristo.[145] Debemos distinguir, por lo tanto, una doble gratuidad (creación y creación en Cristo); de otro modo no se garantizaría la específica sobrenaturalidad del orden creado en Cristo. Esta tesis teológica es ineludible.[146] Pero no hay que olvidar que en este orden natural se trata de un orden «puro» *en tanto* que «puro»; y el uso de esta tesis necesaria y útil no debe en ningún caso inducir a profanizar algo de lo que existe realmente, excluyéndolo de su «subsistencia» en Cristo y considerándolo como absoluto.

Pero desde el momento en que todo (incluso la naturaleza humana) es visto en Jesucristo, todo fundamento teológico (así como su semejanza) parece negado *a priori* al naturalismo autónomo teórico y práctico de los tiempos modernos, que H. de Lubac[147] denunció y que ningún teólogo

143. Para συνεστηκεν (*Col* 1, 17), *cf.* los léxicos de F. Zorell y M. Zerwick *(constant et conservantur)*; W. Bauer («tener su subsistencia, existir»); J. Huby, *Les Epîtres de la captivité*, p. 42 *(en lui toutes choses tiennent et se tiennent; cf.* también, para ἐκτισται: *la création continue, conservation dans l'être)*, trad. castellana, *Cartas de la cautividad*. E. Berbuir, *Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannesprologs* (Friburgo), pp. 26, 30 («razón de su permanencia en el ser, de su poder de existir fuera y por encima de la nada»).

144. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 348; trad. castellana, *La teología de san Pablo*.

145. Encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950), núm. 9 (*AAS*, 42 [1950], página 570; trad. castellana, en *Anuario Petrus*, 4 [Pío XII], 1950 [Barcelona, Atlántida, 1952], p. 101).

146. G. de Broglie, *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus, pars prior positiva* (París, 1948), pp. 126 ss.

147. H. de Lubac, *Surnaturel. Étude historique* (París, 1946), pp. 150-155, etc.

católico quiso defender ni tan siquiera en las más apasionadas discusiones en torno a este libro.[148]

¿En qué medida «todo», todo el hombre real se hace «sobrenatural» por su enraizamiento en Cristo? No querríamos entrar en este problema; no puede ser tratado en pocas frases, como lo muestran los trabajos citados más arriba. Sólo nos importa saber a qué debe uno atenerse, según la Revelación, en toda hipótesis; en el orden actual, el hombre es hombre sólo por *Jesucristo*, pero incluso en Jesucristo el hombre es *hombre*. Llamar a este hombre «sobrenatural» o «natural» parece ser, en este sentido, más bien un problema de terminología y, por ende, secundario; se podrán —nos parece— alegar razones lo mismo para el vocablo «natural» que para el vocablo «sobrenatural». Si se emplea la palabra «sobrenatural» ya para el ser de la creación en Cristo como tal, hay que tener en cuenta que entonces la palabra es empleada en un sentido más amplio (aunque no necesariamente impropio) que el usual hasta ahora, y que así puede inducir fácilmente a confusión. Se trataría de determinar los diversos grados de lo «sobrenatural». Por su parte, también el vocablo «natural», empleado para la creación en Cristo, puede inducir a una confusión tan grave. No querríamos quedarnos en el problema terminológico; es menester todavía mucho trabajo para precisar las nociones; y quizá sea el resultado mostrar que no disponemos de bastantes palabras para expresarnos inequívocamente.

Lo mismo las distinciones tradicionales que las nuevas[149] de la doctrina de la Gracia tienen así, incluso asentada sobre una base cristológica, su importancia; podemos darlas por conocidas. Se trata sólo de destacar lo que, todavía hace poco, ha formulado así Fuchs: «La posibilidad de distinguir y la necesaria diferenciación entre un zona natural del ser del hombre y otra que supera a la naturaleza evidentemente no debe entenderse como si en el hombre real hubiera una naturaleza pura, no realizada de una manera sobrenatural, no asida por la sobrenaturaleza...»[150]

Todo existe en Jesucristo. Esto no excluye, sino que implica que el ser en Jesucristo presenta *grados* que son profundamente diferentes, el ser en Jesucristo no es, según lo que hemos dicho, simplemente idéntico con el ser justo.

148. *Cf.*, sobre esto, los trabajos de H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia, 1951), pp. 278-335; K. RAHNER, «Ein Weg zur Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Gnade»; «Bemerkungen über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung», en *Orient*, 20 (1956), pp. 8-11; I. P. KENNY, «Reflections on Human Nature and the Supernatural», en *TS*, 14 (1953), pp. 280-287; L. MALEVEZ, «La gratuité du surnaturel», en *NRT*, 75 (1953), pp. 561-586, 673-689; E. GUTWENGER, «Natur und Übernatur. Gedanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), pp. 82-97; «Der Begriff der Natur in der Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), pp. 461-464; «Zur Ontologie der hypostatischen Union», en *ZKT*, 76 (1954), pp. 385-410; J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Dusseldorf, 1955); «De valore legis naturalis in ordine redemptionis», en *PRMCL* (1955), pp. 45-64; etc.

149. *Cf.* los autores citados más arriba, particularmente K. Rahner, H. U. von Balthasar, J. Fuchs.

150. J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, pp. 45 s.; *cf.* E. GUTWENGER, «Zur Antologie der hypostatischen Union», en *ZKT*, 76 (1954), p. 409.

El ser puramente material, que no tiene conciencia de su ser en Jesucristo y que así no está destinado a la *visio beata* [pero que está misteriosamente afectado por el pecado y la gracia, en gemidos y dolores de parto espera la Redención (*cf. Rom* 8) y se halla así misteriosamente orientado hacia su transfiguración en nuevo cielo y nueva tierra (*cf. II Pe* 3, 13; *Ap* 21, 1; *Is* 65, 17; 66, 22)], está en Cristo de distinta manera que el hombre o el ángel conscientes de su ser en Cristo *(actu* o *in potentia)*.

El pecador, que se rebela contra su ser-en-Cristo (pero que incluso en su apartamiento de Cristo no alcanza a liberarse de Cristo, que es su destino), está en Cristo de distinta manera que el hombre justo, miembro vivo de Cristo, que vive como templo del Espíritu Santo, en la gracia justificadora de Dios.

Y el *homo viator*, que conoce y ama a Cristo sólo *per speculum in aenigmate* (*I Cor* 13, 12) (pero que, a pesar de esto, posee ya las «arras del Espíritu», *II Cor* 1, 22; la «prenda de nuestra herencia», *Ef* 1, 14), está en Cristo de distinta manera que el *homo beatus*, que puede ver a Cristo y en Él al Padre y al Espíritu Santo *facie ad faciem* (*I Cor* 13, 12) y servirle en una felicidad infinita.

Y el condenado, que se ha separado definitivamente de Cristo, que a través de un alejamiento voluntario de Cristo ha abajado su existencia, que a pesar de todo permanece por Cristo, así como su ser orientado ontológicamente a Cristo en una ruptura absurda (no obstante, el condenado ha de doblar sus rodillas ante Cristo y ha de glorificarlo, *Flp* 2, 9-11; humillándose ante Aquel que, siendo cabeza de todo, es también su Cabeza y como tal permanece, *Ef* 1, 19-23), es —y aquí se manifiesta una pavorosa diferencia abismal— en Cristo de distinta manera que el bienaventurado, que ha encontrado en Cristo, y por Él en el Espíritu Santo y en el Padre, la plenitud infinita y absolutamente trascendental de su ser y puede servir a Dios y darle gracias en la eternidad.

Estas diferencias profundas existen, y el ser en Cristo no las atenúa, sino que las presenta más bien en todo su relieve. Con el objeto de excluir todo equívoco se impone aquí una interpretación de conjunto en la interpretación de los conceptos. Pero a pesar de todos estos grados, el τα παντα no debe constituir problema.

Espontáneamente se impone la pregunta: *¿por qué* Dios lo ha creado todo en Jesucristo y por qué todo tiene en Él subsistencia? Dios ha obrado con libertad, pero no arbitrariamente, sino con suprema sensatez. ¿Cuál es el sentido de esta acción divina?

Es singular que este problema, que es tan inmediato y tan impor-

tante, se plantee relativamente poco y más bien de una manera indirecta. Tampoco la respuesta pasa fácilmente de la superficie. Con certeza: Dios lo ha hecho para mayor manifestación de su Gloria: Jesucristo es el máximo esplendor, la cima de la creación. Pero ¿no puede inducir este pensamiento a que se considere el ser «en Cristo» solamente como un don bello y maravilloso que se añade a la creación? Que la creación sea en Jesucristo, es más que una idea genial de Dios que realza la perfección del universo, más que un juego asombroso, pero en definitiva vacuo, del Creador. ¡El *Deus ludens* no es el *homo ludens*! Jesucristo —lo vimos— no es solamente el *culmen et finis* de la creación, sino ante todo y en primer lugar su *principium et fundamentum*. Es su «subsistencia». No es a causa de la creación, sino que la creación es a causa de Él.

¿Por qué tiene la creación su razón de ser precisamente en el hombre Dios? ¿Por qué no simplemente en un *Deus unus Creator*? «En sí mismo», esto sería, sin embargo, posible. ¿No han procurado ya la respuesta nuestros dos capítulos sobre Jesucristo en la creación, con su acento en la perspectiva de la Redención? El próximo capítulo intentará darla expresamente. Expondrá lo que ya hemos sugerido: que nosotros los católicos, en nuestra respuesta sobre el motivo de la Encarnación, no necesitamos pronunciarnos ni contra la tesis tomista ni contra la escotista. Podemos más bien decidirnos por ambas —sin caer en una síntesis barata.

Mientras las tesis tomista y escotista hablan en cierta manera de un orden hipotético (que *habría* ocurrido, de no *haber* pecado Adán), nosotros queremos —como hace la Sagrada Escritura— hablar solamente del orden que existe en realidad (lo que *ha* ocurrido).[151]

Pero la controversia tomista-escotista *no* es únicamente *sólo* un problema sobre un orden hipotético: se trata, en definitiva, del sentido interno (motivo) de la Encarnación. Y cuando ahora nos hayamos preguntado sobre el sentido de la creación en Cristo, desde allí volveremos otra vez sobre la controversia tradicional.

23. *Pecado y muerte en el plan salvífico*

El plan divino de salvación en Jesucristo domina toda la historia de la humanidad. Ni tan siquiera el pecado reina en el mundo sin un señor que reine sobre él. Pero esto no justifica al pecado, sino que le condena. El plan salvífico de Dios, su eterno designio en Jesu-

151. *Cf.* H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie*, pp. 336 s.; «Der Begriff der Natur in der Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), página 456; E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique*, t. I, p. 170.

cristo, no está por, está contra el pecado. Y la cólera de Dios hiere inevitablemente al pecador. El castigo de Dios para el pecador en la muerte.

¿La muerte? ¿Realmente la muerte? Para no tomársela demasiado a la ligera, hay que tomarse la molestia de examinar su sentido preciso desde el Antiguo al Nuevo Testamento. La muerte del pecador es algo altamente espiritual, ciertamente. Pero el Antiguo Testamento nos preserva de una espiritualización cándida.

La muerte del hombre es un gran misterio. Y en la Sagrada Escritura no es tampoco fácil ver si se trata de un misterio de luz o de tinieblas. Luz y tinieblas se suceden según los escritores bíblicos. ¡Qué diferencia entre la luminosa fe en la resurrección del libro de los Macabeos y el pesimismo agnóstico del *Kohelet* o de Jesús ben Sirac, entre la muerte de los patriarcas gozosamente «saciados de vida» según la tradición sacerdotal y la inquietante amenaza de muerte que pesa sobre Adán y Eva según la yavista! E incluso en el *mismo* autor, en la única epístola a los Romanos, pueden mezclarse luz y sombras.

No se trata aquí, naturalmente, de una teología general de la muerte, sino únicamente de exponer esto: la muerte es el castigo del pecado.[152]

Los tipos de muerte, la pena de muerte, el concepto de muerte en el Antiguo Testamento deben ser apreciados como hechos culturales. Cabalmente aquí es oportuno en particular un comprender aprehendido de las representaciones comunes a Oriente —sin una armonización de las diversas fuentes—. Pero ¿podemos olvidar ni siquiera un instante que estos hechos de civilización— incluso los más austeros párrafos jurídicos del Levítico o del Deuteronomio sobre los críme-

152. Para la teología de la muerte véanse los trabajos de H.-M. Féret, «La mort dans la tradition biblique», en *Le mystère de la mort et sa célebration* (París, 1961), páginas 15-133), trad. castellana, «La muerte en la tradición bíblica», en *El misterio de la muerte y su celebración* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1952); J. Freundorfer, *Ersbünde und Erbtot beim Apostel Paulus* (Munster, 1927); J. Guillet, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révelation* (París, 1951), trad. castellana, *Temas bíblicos. Estudios sobre la expresión y el desarrollo de la Revelación* (Madrid, Paulinas, 1963); A. Michel, artículo «Mort», en *DTC*, t. 10 (1929), col. 2489-2500; K. Hahner, «Zur Theologie des Todes», en *Synopsis*, fascículo 3 (Hamburgo, 1949), pp. 87-112. *Cf.* también von Rad-Bertram-Bultmann, artículo «ζωη», en *TWNT*, t. 2 (1938), pp. 833-877; R. Bultmann, artículo «θανατος», en *TWNT*, t. 3 (1938), pp. 7-25; y los trabajos más antiguos, citados en estos artículos, de L. Duerr, H. Schmidt, G. Quell. Sobre el pecado general véanse los trabajos de Th. Deman, artículo «Péché», en *DTC*, t. 12 (1933), col. 140-275; L. B. Gillon, *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle* (París, 1937); J. Haas, *Die Stellung Jesu zu Sünder nach den vier Evangelien* (Friburgo, 1954); A. Kirchgässner, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Friburgo, 1950). *Cf.* también G. Schrenk, artículo «αδικια», en *TWNT*, t. 1 (1933), pp. 150-163; Quell-Bertram-Stählin-Grundmann, artículo «αμαρτια», en *TWNT*, t. 1 (1933), pp. 267-320.

nes que merecen la pena de muerte—, precisamente como hechos de civilización, tienen significación *teológica* y reclaman nuestra atención como palabra de Dios inspirada? La Sagrada Escritura abarca en una mirada la muerte y el pecado y enuncia crudamente esta única verdad: con el pecado, el pecador merece la muerte instantánea, muerte instantánea en el sentido total de la palabra en el Antiguo Testamento: muerte del cuerpo y del alma. El pecador es «digno de muerte» (*Rom* 1, 32).

Que el hombre, a causa de su pecado, muera de una muerte repentina se presenta a menudo en el Antiguo Testamento. De cualquier manera que se interpreten los textos considerados en detalle, las distintas tradiciones de los libros históricos, desde el Génesis hasta el segundo de los Macabeos, demuestran de una manera enérgica —demasiado enérgica para razonamientos puramente humanos— lo que el pecador merece ante Dios: la muerte. Y así no ha de extrañar que los israelitas consideraran que una muerte prematura «en la mitad de la vida» era un castigo de los pecados personales (por ejemplo, *Sal* 55, 24; 102, 24 ss.; *Is* 38, 10; *Jer* 17, 11).

Ejemplos: citamos algunos literalmente; su gravedad se expresa así con concisión violenta: *Gén* 38, 7: «Er... fue malo a los ojos de Yavé, Yavé lo mató»; *Gén* 38, 10: «Era malo a los ojos de Yavé lo que hacía Onán y lo mató también a él»; *Lev* 10, 1-2: «Los hijos de Arón, Nadab y Abiú..., presentaron ante Yavé un fuego extraño, cosa que no les había sido ordenada. Entonces salió de ante Yavé un fuego que los abrasó, y murieron ante Yavé»; *Núm* 11, 33: «Aún tenían [los israelitas] la carne entre sus dientes, antes de que hubiesen podido acabar de comerla, y encendióse contra el pueblo el furor de Yavé, y Yavé hirió al pueblo con una plaga»; *Núm* 14, 37: «Todos cuantos [los exploradores] habían hablado mal de ella [de la tierra que exploraron] murieron de mala muerte ante Yavé; *Núm* 16, 31-32: «Apenas acabó [Moisés] de decir estas palabras, rompióse el suelo debajo de ellos, abrió la tierra su boca y se los tragó a ellos, sus casas y todos los partidarios de Coré con todo lo suyo»; *Núm* 21, 6: «Mandó entonces Yavé contra el pueblo serpientes venenosas que los mordían y murió mucha gente de Israel»; *I Sam* 2, 25; 4, 11: «No hicieron caso de lo que les decía su padre, pues quería Yavé matarlos... Y fue cogida el arca de Dios, y murieron los dos hijos de Heli, Ofné y Fines»; *II Sam* 6, 6-7: «Cuando llegaron a la era de Nacón, tendió Oza la mano hacia el arca de Dios y la cogió, porque los bueyes daban sacudidas. Encendióse de pronto contra Oza la cólera de Yavé, y cayó allí muerto, junto al arca de Dios.»

Y así, siguiendo, una larga serie de textos: *I Re* 13, 26 (el hombre de Dios rebelde); 13, 34; 14, 12. 17; 15, 29 (exterminación de toda la casa de Jeroboam); 16, 12 (Basa); 16, 18 (Simri); 20, 36 (el discípulo del profeta); 22, 35-36 (Ajab; *cf.* 21, 19); *II Re* 9, 30-37; 10, 1-25 (Jezrael y los últimos descendientes de Ajab; *cf. I Re* 21, 23); 1, 10. 12 (los soldados ante Elías); 1, 17 (Ocozías; *cf.* 1, 4); 2, 24 (los muchachos que se burlan de Eliseo);

7, 19 ss. (el rey de Israel); *II Par* 13, 20 (Jeroboam); *II Mac* 4, 38 (Andrónico); *Jer* 28, 16-17 (Ananías). *Cf.* sobre el mismo tema: *II Sam* 24, 15-17; *I Re* 16, 34 ss.

Pero todo esto son ejemplos, ejemplos que valen para «la muchedumbre» de «esos que contra sus vidas pecaron» (*Núm* 17, 3). De todos los pecadores puede decir el Señor: «Quitaos de en medio de esa turba, que voy luego a destruirla» (*Núm* 17, 10). «Habían perecido en aquella mortandad catorce mil setecientos...» (*Núm* 17, 14).

Desde este segundo plano hay que comprender el *anatema*, el juicio de exterminación dictado por Yavé (*Dt* 7, 1 s.; 20, 13 s.; *I Sam* 15, 3), que «retribuye en cara al que le aborrece, destruyéndolo; no tarda en darle en cara su merecido» (*Dt* 7, 10).

Desde este segundo plano se ha de comprender sobre todo la *pena de muerte reconocida por la ley*. Sin duda hay que apreciar la legislación israelita desde su posición concreta, en su desarrollo, en sus relaciones con el derecho consuetudinario del antiguo Próximo Oriente y en sus afinidades con la legislación asiria y con el código hitita. Pero, teológicamente, esto no altera en lo más mínimo el hecho de que se trata de una afirmación sobre la muerte considerada como castigo del pecado cometido contra la ley de Yavé. Así nos presenta el autor inspirado la pena capital: como dictada y establecida por Yavé, como castigo por la violación de la carta de alianza de Yavé (*cf.*, por ejemplo, el establecimiento de la pena de muerte por la violación del sábado: *Éx* 31, 12-17). Que, junto al derecho civil, todo el derecho penal sea considerado como parte de esta carta de alianza parece distinguir la legislación israelita, a pesar de todo su parentesco, de los antiguos códigos orientales. El catálogo de los crímenes que merecen muerte impresiona particularmente cuando se tiene ante los ojos el catálogo paulino de los vicios.

Ha de ser ejecutado: el que hiera o maldiga a su padre o a su madre (*Éx* 21, 15. 17; *Lev* 20, 9); el que, estando impuro, comiere la carne de la víctima pacífica ofrecida a Yavé (*Lev* 7, 20-21) o el sebo del sacrificio (7, 25); o el que coma sangre (7, 27); o carne sacrificial corrompida; cualquiera, que tenga sobre sí alguna impureza, que se acerque a las cosas santas ofrecidas a Yavé (22, 3); quien inmole animales sacrificiales prescindiendo de la unidad de lugares de inmolación (17, 4); o de la unidad de lugares de sacrificio (17, 9). Más lejos alcanza la pena capital: al asesinato (*Éx* 21, 12. 14; Lev 24, 17. 21); al rapto (*Éx* 21, 16); a la idolatría (*Éx* 22, 19; *Dt* 13, 2-19; 17, 2-7); el sacrificio de un hijo (*Lev* 20, 2-5); la blasfemia (*Lev* 24, 16); la violación del sábado (*Éx* 31, 14; 35, 2); la magia (*Éx* 22, 17); la necromancia y la adivinación (*Lev* 20, 27); el adulterio, la homosexualidad, la bestialidad, el incesto (*Lev* 20, 10-18; *Éx* 22, 18;

Dt 21, 22); la violación de una virgen (*Dt* 22, 20 ss.); el ultraje a una joven desposada (*Dt* 22, 23-27); la imitación del óleo y de la unción (*Éx* 30, 33); o la del perfume (30, 38), por composición idéntica a la prescrita para el santuario. También deben ser condenados a muerte: los falsos profetas (*Dt* 18, 20); y el dueño de un buey que acornea a un hombre y lo mata (*Éx* 21, 29). *Cf.* también *Gén* 9, 6; 20, 7; *Éx* 19, 12.

Hemos añadido a este catálogo incluso los textos que no hablan formalmente de «pena de muerte», sino de una «exclusión» del pueblo. Aun cuando por «exclusión» no debe entenderse, en general, la pena de muerte, como observa atinadamente Pirot-Clamer,[153] sino más bien cierta especie de excomunión, queda en pie, sin embargo, lo que observa H. Cazelles: *être retrancé des siens, pour un nomade, au désert, equivaut à une condemnation à mort...*[154]

Los relatos ejemplares de *ejecución* de la pena capital nos muestran cuán seriamente deben ser consideradas estas leyes: *Éx* 32, 27-29: los levitas ejecutan a tres mil israelitas idólatras; *Núm* 15- 32-36: el violador del sábado es lapidado; *Jos* 7, 16-26: el ladrón Acán es lapidado. Las catástrofes naturales de la antigua historia de la salvación muestran, en suma, cuán seriamente hay que tomar la muerte como castigo de los pecados; la ruina de la humanidad en el diluvio, la ruina de Sodoma y Gomorra, la ruina de los egipcios en el mar Rojo, y finalmente la ruina de Samaria y de Jerusalén, sólo en esta perspectiva pueden ser comprendidas correctamente desde el punto de vista teológico: la sagrada Escritura considera la ruina como una consecuencia inmediata del pecado.

Lo que Dios ha querido hacer en cierto modo palpable en la historia y en la legislación de Israel, lo hace proclamar al pueblo por sus *profetas*, sin que pueda excusarse de escucharlo. No solamente a través de las innumerables amenazas de destrucción contra los pueblos pecadores: contra Israel, contra Babel, Asur, Egipto, Edom... (por ejemplo, *Is* 1, 27 s.; 10, 25-30; 13, 9-22; 14, 22-23; *Ez*, 5-17; 21, 13-22; etc.). También por claras advertencias de Dios a hombres determinados.

Así hace Dios declarar sin ambages a su predilecto David lo que ha merecido por su pecado: «Yavé te ha perdonado tu pecado. No morirás; mas por haber hecho con esto que menospreciasen a Yavé sus enemigos, el hijo que te ha nacido morirá» (*II Sam* 12, 13-14). Y en Job se dice aquello con que Dios puede amenazar a los pecadores: «Distribuye a torrentes tu ira y humilla al soberbio sólo con mirarlo. Mira orgulloso y

153. L. Pirot-A. Clamer, en *La sainte Bible, Lev* 7, 20; *cf.* también el artículo «Excommunication», en *DB*, t. 2, col. 2133.

154. H. Cazelles, en *Bible de Jérusalem, Lev* 7, 20. Sobre la ley en el Antiguo Testamento, *cf.* H. Cazelles, artículo «Loi israélite», en *SDB*, t. 5 (1953), col. 497-530.

abátelo, y aplasta a los malvados. Ocúltalos a todos en el polvo y cubre su faz de eternas tinieblas» (*Job*, 11-13). Claras son también las palabras del ángel en *Tob* 12, 9-10: «La limosna libra de la muerte..., mientras que los pecadores son enemigos de su propia dicha: y en *Zac* 5, 3: «Eso es la maldición que sale sobre la haz de la tierra, porque conforme a ella todo ladrón será arrojado de aquí, conforme a ella todo perjuro será arrojado de aquí.»

De todas formas, el testimonio clásico se encuentra, es comprensible, en el profeta, cuyo mensaje se dirige particularmente al individuo y a su responsabilidad personal: en Ezequiel: «Mías son las almas todas; lo mismo la del padre que la del hijo, mías son, y el alma que pecare, ésa perecerá... Si el malvado se retrae de su maldad... vivirá y no morirá... ¿Quiero yo acaso la muerte del impío... y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?» (*Ez* 18, 4, 21-23; *cf.* 18, 13. 19. 20. 31 s.; 33, 10-15). Que se trata también aquí de la muerte del cuerpo y del alma, lo indican bien todo el contexto del Antiguo Testamento, y en particular de estos versículos. I. Knabenbauer observa: *Nominat «mortem»..., quia morte continetur summa quaedam omnium poenarum quae lege in transgressores constituuntur, sicut ei qui fecerit legem vita promittitur. De temporali poena et morte agi Pradus et a Lapide non inutiliter monent, «respondet enim Iudaeis qui falso quarebantur se plecti et morte aliisque cladibus puniri ob peccata non sua, sed parentum.»* [155] Véase lo que dice von Rad: «Ezequiel habla evidentemente de una muerte repentina del pecador. Aquí se realiza la unión del proceso natural de la vida con la Palabra de Dios...» [156]

Cae de su propio peso que estos pensamientos del Antiguo Testamento influyen en el Nuevo. Saltan particularmente a la vista la muerte, a consecuencia del pecado, de Ananías y Safira (*Act* 5, 11) y la de Herodes Agripa (*Act* 12, 22-23); pero *I Cor* 11, 29 (sobre la muerte a consecuencia de recibir indignamente el cuerpo y la sangre de Cristo), *II Pe* 2, 1 (repentina ruina de los falsos profetas), *Jds* 5-7 (los tres ejemplos de castigo en el Antiguo Testamento) anuncian la misma verdad. También en Pablo se confirma el principio de interpretar en la medida de lo posible el Nuevo Testamento a la luz del Antiguo: junto a *I Cor* 11, 30, *Rom* 5, 12 ss., y 1, 32, muestran que Pablo piensa también en la muerte corporal cuando habla de la muerte como castigo del pecado. Agrava él todavía las afirmaciones del Antiguo Testamento en la medida en que no concibe a la muerte solamente en el sentido jurídico tradicional (*Rom* 1, 32; 6, 12. 23), sino, yendo más lejos, como consecuencia necesaria y en cierto modo connatural al pecado (*Rom* 8, 6. 13; *I Cor* 15, 56; *II Cor* 7, 10): la cosecha que produce la siembra del pecado (*Gál* 6, 8), el fruto del

155. I. KNABENBAUER, *Commentarium in Ezechiel* (París, 1890), sobre *Ez* 18, 4.
156. Von RAD, artículo «ζωη», en *TWNT*, t. 2 (1938), p. 847.

pecado (*Rom* 7, 5; *cf.* 6, 21), tenemos un cuerpo de muerte (*Rom* 7, 24).

Sin embargo, en el Nuevo Testamento, al lado de la fidelidad a la concepción de la muerte del Antiguo Testamento, se revela una visión fundamentalmente nueva, una espiritualización de la muerte en el buen sentido de la expresión. Sobre esto habrá que entrar en seguida en pormenores.

He aquí lo que aparece claramente en la Sagrada Escritura: el pecador ha perdido «la vida», y, por lo tanto, según una concepción auténticamente bíblica, «la salvación» (*Núm* 17, 3). El pecador es realmente «digno de la muerte» (*Rom* 1, 32), merece «ser arrojado» de la tierra (*Zac* 5, 3). De este juicio de Dios no tiene derecho a lamentarse. No el Creador bueno, Aquel que sustenta todas las cosas, sino la misma criatura pecadora es la causa de este juicio de Dios.

El pecado es ruptura de la alianza, ruptura con Dios. El pecado es la separación de Dios; en esto consiste su naturaleza. El hombre, toda cuya existencia pende del amor de Dios, da la espalda, por el pecado, a la razón de su existencia, y con esto pierde la razón de su existencia. En sí mismo no la tiene. *Aversio a Deo et conversio ad creaturas.* El hombre que sólo en Dios tiene principio y fin, fundamento y sostén, da la espalda en el pecado a su Principio y a su Fin, a su Fundamento y Sostén, queriendo buscarlos en sí mismo; pero como en sí mismo no los tiene, e independientemente de su origen y fin, fundamento y sostén divinos no es nada, tiende en el pecado a su propia aniquilación, en vez de encontrar su plenitud en Dios. Él mismo se hace merecedor de ser «borrado» de la tierra; merece su perdición inmediata, su ruina infernal.

Esta afirmación fundamental de la Sagrada Escritura no ha sido dejada de lado por la tradición católica.

Particularmente los Padres griegos han comprendido muy profundamente la comunidad del hombre con Dios y a partir de aquí han comprendido también la gravedad de una separación de Dios: las almas de los justos están en la mano de Dios, mientras que las almas de los pecadores «no existen» ni tan siquiera para Dios, como expresa Orígenes.[157]

Pronto habremos de volver sobre los textos de los Padres. De momento, señalemos en la nueva teología católica a F. A. Staudenmaier, un alumno de J. A. Möhler, que ha puesto particularmente de relieve este aspecto del pecado: «Si antes hemos reconocido el pecado como una desviación y una caída desde lo que debe ser, esta separación y esta caída se cumplen primeramente como *negación*, y precisamente como una negación de todo aquello que debe ser y que llamamos el bien. Pero lo que debe ser, el bien, es lo que nosotros podemos asir conjuntamente en la

157. *Cf.* W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origines* (Tubinga, 1931), p. 32.

eterna idea divina. El pecado, en el espíritu de negación que en él habita, se manifiesta ante todo como *negación de la idea divina, de su contenido y de sus consecuencias*. Negando el pecado la idea divina, su contenido y sus consecuencias, niega al mismo tiempo todo cuanto ha sido establecido por Dios en esta idea: niega, en consecuencia, en y con la idea el *ser*, la *verdad*, el *orden*, la *ley*, así como el *fin* y el *destino* de las cosas. Apartándose de la idea, el espíritu del pecador se aparta de lo *divino* y de lo *eterno*. Pero el pecado, que es plena defección, pleno alejamiento, tiende no solamente a negar, sino, al mismo tiempo, a *suprimir*, a *aniquilar*, a *destruir* lo que niega. No es otro precisamente el sentido de la expresión según la cual el pecado no es puramente, es decir, exclusivamente negación del bien, sino también *privación* del mismo. Bajo el concepto de pecado como privación no comprendemos ante todo un estado en el cual el espíritu de la criatura se ha visto *privado* del bien, aunque dicho estado sea el resultado del pecado: sino que el vocablo "privación", como el vocablo "negación", debe entenderse, en primer lugar, en sentido activo, de manera que "privación" significa una *desposesión* que *realmente* se está *realizando* y de la cual el estado de desposesión no es más que la consecuencia.» [158]

Pero también M. Schmaus, en el título «Sünde und Selbstzerstörung», dice así: «Él [el hombre] puede solamente alcanzar su propio yo en un tú que le salga al encuentro, puramente, en definitiva, en el Tú de Dios. Quien se encierra en sí mismo, quien gira sólo en sí y alrededor de sí, barrándose el camino al Tú, éste violenta a su propia naturaleza, que está emparentada con Dios y que hacia Dios tiende, y se destruye a sí mismo.» [159] «Perder a Dios es perderse a sí mismo.» [160] «En la cruz de Cristo, la actitud de Dios hacia el hombre alcanzó su gravedad suprema. Dios hace experimentar al hombre en su máxima intensidad aquello de que se ha hecho culpable. En la cruz de Cristo, Dios manifiesta al hombre lo que es: un rebelde y, por lo tanto, destinado a la muerte. Allí, el mismo Dios da la auténtica interpretación del hombre.» [161]

Las palabras de la Escritura son claras. Y, sin embargo, uno no llega a liberarse de una duda respecto a sus efectos: ¿No se dramatiza con todo esto, no se estrujan inútilmente estas palabras? ¿No hablan contra la desnuda apariencia y contra la experiencia cotidiana? En general, pese a todo, el pecador no muere, no es borrado de la tierra, continúa existiendo «normalmente» con toda complacencia. ¡Y todo el «orden de los seres» permanece como antes!

Precisamente, esto es, en verdad, lo más misterioso en el misterio

158. F. A. Staudenmaier, *System der christliche Dogmatik*, parte II, sección 2: *Die Lehre von der Sünde* (Friburgo de Brisgovia, 1852), pp. 91 s.; *cf.* también *Encyclopedie*, p. 560.

159. M.; Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. II-2, p. 157; trad. castellana, *Teología dogmática*.

160. *Ibid.*, *t.* I, p. 200.

161. *Ibid.*, t. II, p. 767, *Cf.* también F. von Baader, *Sämtliche Werke*, t. VI: *Verbindung der Religion mit der Politik*, p. 13.

del pecado. No que el pecador merezca la muerte, lo que es evidente, sino que continúe existiendo «normalmente» como pecador. Aquí tenemos que interrogar de nuevo a la Palabra de Dios: ¿por qué el pecador continúa existiendo?

La contestación es escueta y sencilla: «¿Quiero yo acaso la muerte del impío y no más bien que se convierta de su mal camino y viva?» Ha sido precisamente Ezequiel, que tan inexorablemente habló de la muerte del pecador, quien ha dicho esta maravilla incomparable (*Ez* 18, 23). Dios protege al pecador, ésta es la respuesta; no le permite dar cima a su obra de destrucción, quisiera concederle tiempo para que se convirtiera: el tiempo de la salvación es un tiempo de prueba. Ezequiel es sólo una voz en el coro de alabanza a la gracia de Dios.

«Es Yavé piadoso y benigno, tardo a la ira, clementísimo. No está siempre acusando y no se aíra para siempre. No nos castiga a la medida de nuestros pecados, no nos paga conforme a nuestras inquidades. Sino que cuanto sobre la tierra se alzan los cielos, tanto se eleva su misericordia sobre los que lo temen. Cuan lejos está el Oriente del Occidente, tanto aleja de nosotros nuestras culpas. Cuan benigno es un padre para con sus hijos, tan benigno es Dios para con los que lo temen» (*Sal* 103, 8-13). «Y su corazón no era sincero para Él y no eran fieles a su alianza. Pero es misericordioso, y perdonaba la iniquidad, y no los exterminó; antes refrenó muchas veces su ira y no dejó que se desfogara toda su cólera» (*Sal* 78, 37-38). «Sostiene Yavé a los que caen y levanta a los humillados» (*Sal* 145, 14).

¡Pero con mayor claridad que las palabras hablan las obras de Dios! La historia de Israel constituye una permanente «Pascua de Yavé», y «el paso de Yavé que perdona» (*Éx* 12, 11; *cf.* 12, 13. 23. 27). Toda la historia de la salvación se convierte así en historia de salvación: un salvar y perdonar a los pecadores desde el comienzo hasta el fin. Esto vale para el primer asesino Caín (*Gén* 4, 1-17), para toda la humanidad en el diluvio (*Gén* 6-9; particularmente 9, 15 ss.), para los hijos de Jacob (*Gén* 42-50), para el pueblo de Israel en el Sinaí (*Éx* 32, 10-35), después del regreso de los exploradores (*Núm* 14, 11-25; *cf. Dt* 9, 25-29). La historia de la peregrinación en el desierto es una historia casi escandalosa de amenazas divinas que no se cumplen, y Pablo dirá de ella: «Durante unos cuarenta años los soportó en el desierto» (*Act* 13, 18; *cf. Ez* 20, 13-17). Pero más adelante todavía: toda la época de los jueces es descrita como un tiempo en que alternan regularmente el pecado, el castigo y el perdón (*cf.* la descripción general, *Jue* 2, 12-23). Y en el mismo período de los profetas,

la predicación de salvación ¿no es término y meta de las amenazas? ¿No culmina la misión de Jeremías, a pesar de todo el «destruir y asolar», en un «edificar y plantar» (*Jer* 1, 10), y la de Isaías en «el tronco de la encina que queda» (*Is* 6, 13), y la de Ezequiel en el «permanecer en la vida» (*Ez* 3, 21)? *Cf. Am* 9, 8-10; *Os* 11, 8 ss.; etcétera. Entre los pueblos paganos hay el ejemplo del perdón de Nínive a pesar del descontento de Jonás bajo el ricino. En fin, el último sentido de la catástrofe nacional de Israel, la cautividad de Babilonia, es, por encima de su carácter de castigo, la protección del pueblo. Por esto dieron gracias los israelitas después de su regreso, porque Dios «no los consumió del todo» (*Neh* 9, 31).

Esd 9, 13-14: Oración de penitencia de Esdras: «Después de todo lo que nos ha sucedido por nuestras maldades y grandes pecados que hemos cometido, porque tú, Dios nuestro, no nos has castigado en proporción de nuestras iniquidades, ¿vamos a comenzar de nuevo a traspasar tus mandamientos, a emparentar con esos pueblos abominables? ¿No se ensañaría contra nosotros tu cólera hasta destruirnos del todo sin dejar ni resto ni escape?»

Neh 9, 30-31: «Los separaste largos años, amonestándolos con tu espíritu, y no le dieron oídos. Y entonces los entregaste en manos de pueblos extraños; pero en tu gran misericordia no los consumiste del todo ni los abandonaste, porque eres un Dios clemente y misericordioso.»

El testimonio más explícito del Antiguo Testamento, *Sab* 11, 15; 12, 27, es en la forma oportuna una «exposición de la manera de castigar de Dios, que hace prevalecer su sabiduría, su dulzura y su paciencia sobre su omnipotencia».[162]

De hecho, el libro de la Sabiduría nos muestra los dos siguientes hechos fundamentales: los pecadores habrían merecido la «aniquilación», pero continúan existiendo, porque Dios los perdona para que se conviertan. Dios hubiera podido enviar «muchedumbre de osos, o feroces leones, o fieras desconocidas llenas de furor» contra los egipcios pecadores, «que no sólo hiriéndolos les *causaran la muerte*, sino que ya sólo con su vista espantable los *mataran*. Pero aun sin esto, *por un simple soplo, podrían perecer* perseguidos por la justicia y disipados por tu soplo poderoso; pero todo lo dispusiste con medida, número y peso. Porque el realizar cosas grandes siempre está en tu mano, y el poder de tu brazo, ¿quién puede resistir? Pues todo el mundo es delante de ti como un grano de arena en la balanza y como una gota de rocío de la mañana que cae sobre la tierra. *Pero tienes piedad de todos, porque todo lo puedes, y disimulas los pecados de los hombres para traerlos a penitencia*. Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho... Pero a todos *perdonas*, porque son tuyos, *Señor, amador de las almas*. Porque en todas las cosas

162. F. Feldmann, *Buch der Weisheit* (Bonn, 1926).

está tu espíritu incorruptible. Y por eso *corriges* con *blandura* a los que caen, y a los que pecan los amonestas, despertando la memoria de su pecado, para que, libres de su maldición, crean, Señor, en ti. Y porque aborrecías a los antiguos habitantes de tu tierra santa..., determinaste *perderlos* por mano de nuestros padres, para que recibiese una digna colonia de hijos de Dios esta tierra, ante ti la más estimada de todas. Pero a éstos, como a hombres, los *perdonaste,* y enviaste tábanos como precursores de tu ejército, para que *poco a poco* los exterminaran. No porque fueras impotente para someter por las armas los impíos a los justos o para *de una vez destruirlos* por fieras feroces o *por una palabra dura. Pero castigándolos poco a poco les diste lugar a penitencia,* no ignorando que era el suyo un origen perverso, y que era ingénita su maldad, y que jamás se mudaría su pensamiento... Porque tu poder es principio de justicia y tu poder soberano te autoriza para *perdonar* a todos. Sólo si no eres creído perfecto en poder haces alarde de tu fuerza, confundes la audacia de los que dudan de ella. Pero tú, Señor de la fuerza, juzgas con benignidad y con mucha *indulgencia* nos gobiernas, pues cuando quieres tienes el poder en la mano. Por tales obras enseñaste a tu pueblo que el justo debe ser bueno, y *diste a tus hijos buenas esperanzas de que das tiempo de penitencia de los pecados*» (*Sab* 11, 18-19. 20-25. 27; 12, 1-3. 6-10. 16-19).[163]

Cornely-Zorell observa, a propósito de *Sab* 11, 24: ... *elucet misericordiam hic velut moderatricem omnipotentiae induci, quatenus sc. insinuatur, Sapientiam illa permoveri ut virtute sua, qua creaturae peccanti statim poenam debitam infligere potest, non utens tempus ei ad poenitentiam agendam concedat* (*cf. Rom* 2, 4). Y a propósito de *Sab* 11, 26: *Ad Aegyptios nimirum videtur alludere, quos Sapientia, non obstante insano eorum cultu, amaverit, idque ex eo apparere insinuat, quod nisi ab illa essent conservati existere non potuissent, sed in nihilum recidissent, ex quo vocati erant.*[164]

¿No podría, en definitiva, proyectarse alguna luz sobre este oscuro relato yavista de la caída a la luz de esta larga cita del Antiguo Testamento? Pensamos en la discutidísima amenaza de muerte de *Gén* 2, 17. ¿No se pronuncia la amenaza de muerte repentina, que, sin embargo, queda misteriosamente diferida? ¿No es una señal de que la gracia misericordiosa de Dios actúa ya en el pecado original? [165]

Hay que reconocer que esta explicación exegética es por lo menos útil. Parece que sólo ella corresponde plenamente no sólo al contexto del Antiguo Testamento, sino también al mismo texto: נִחַם significa lite-

163. Además de F. Feldmann, *Buch der Weisheit*, *cf.* también, para la interpretación, los comentarios de Pirot-Clamer y Cornely-Zorell. Para la traducción precisa de las palabras esenciales, *cf.*, particularmente, E. Osty, *en Bible de Jérusalem.*

164. *Cf.* Cornely-Zorell, *Commentarium in Sapientiam* (París, 1910), pp. 425 s., 428 s.; *cf.* también, a propósito de *Sab* 12, 8: 12, 19; etc. Para la terminología, R. Schuetz, *Les idées eschatologiques du livre de la Sagese*, pp. 110 s.

165. Sobre las dificultades de los Padres, *cf.* D. Petavio, *Dogmata theologica*, t. IV: *De opificio*, II, cap. 10, pp. 275-280.

ralmente «en el día», a veces también «después que, cuando». Los Setenta (y con ellos los Padres griegos) traducen literalmente ἡ δὰν ἡμερα; y lo mismo aparece en la Vulgata: *in quocumque enim die*. Así traducen por lo común el texto los exegetas modernos. Pero como quiera que se traduzca, queda siempre en pie la mayor dificultad: *difficultas, moriturum affirmari hominem, quo tempore esset peccaturus, cum revera nonnisi diu post peccatum mortuus sit.*[166] Símmaco vio ya esta dificultad y, por ello, tradujo מוֹת תָּמוּת no, como los Setenta, por θανατω ἀποθανεισθε (Vulgata: *morte morieris*), sino por θνητος εση. Pero esta traducción se opone al texto (prescindiendo de que Adán era «mortal» pecara o no). Tampoco es precisa la traducción «serás deudor de la muerte» (Targum de Jerusalén). La explicación de la muerte como un lento caminar hacia el morir parece demasiado rebuscada.

Lo mejor será quedarse en el sentido original de las palabras y aceptar la solución que, con otros, da Hummelauer: *Planissima solutio est, ut sensui obvio verborum insistentes dicamus, Deum reapse Adamo comminatum esse mortem eo ipso tempore, quo peccaret, secuturam. Verum, uti a veracitate et fidelitate non recedit, qui maius promissis concedit praemium, ita neque, qui leviorem quam minatus erat infligit poenam. Mortem illico secuturam minatus erat Deus: mox sententiam benignus exsequi differt.*[167]

Y H. Gunkel observa: «Esta amenaza no se cumple inmediatamente: no mueren en seguida: no hay que evitar la explicación de esta realidad (así, por ejemplo, Dillmann: las fatigas y sufrimientos serían el comienzo de la muerte), sino simplemente aceptarla. La dificultad que los modernos exegetas hallan en el incumplimiento de estas palabras divinas, no habrá impresionado tan vivamente al narrador antiguo. Más bien respondería que Dios, que es y continúa siendo el señor de sus palabras, habría de "arrepentirse" luego de lo que había declarado: sí, habría visto una particular misericordia de Dios en el hecho de que, después, no ejecutara su palabra. Una gran semejanza ofrece *Gén* 20, 3, donde Dios amenaza de muerte a Abimelec y le deja, sin embargo, en la vida.»[168] En el mismo sentido se expresan J. Skinner,[169] y Von Rad: «*Gén* 2, 17, es una amenaza que no se cumple; deja entrever la posibilidad de la muerte repentina.»[170] Freundorfer observa que la interpretación paulina del relato del Génesis no excluye nuestra interpretación: «Habría lugar a pensar que incluso aquella muerte, que en resumidas cuentas no hubiera hecho aparición sin el pecado, constituía ya, en *Gén* 2, 17, una amenaza para el día de la transgresión, pero que al cabo habría sido diferida por la misericordia de Dios.»[171] Atinadamente rechaza Freundorfer la interpre-

166. HUMMELAUER, *Commentarium in Genesim* (París, 1895), p. 141.

167. HUMMELAUER, *Ibid.* *Cf.* también, a este propósito, L. Pirot-A. Clamer, y I. Knabenbauer, en *Sal* 77, 38.

168. H. GUNKEL, *Göttinger Handkommentar*, t. I: *Genesis* (Gotinga, 3.ª ed., 1910), página 10.

169. J. SKNNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (Edimburgo, 1930), p. 67.

170. Von RAD, artículo «ζωη», en *TWNT*, t. 2 (1938), p. 845.

171. J. FREUNDORFER, *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Munster, 1927), página 26.

tación que la considera una muerte espiritual, fundándose en razones filológicas así como en el contexto; véase *Gén* 3, 22.[172]

La revelación del Nuevo Testamento aporta esencialmente más que una mera aclaración de estas ideas del Antiguo Testamento —esto lo vamos a ver en seguida—. Pero también aporta lo siguiente. El mismo Redentor declara con energía que no somos nosotros los que hemos merecido el perdón.

Todos los pecadores hubieran merecido la muerte: cuando Jesús oyó hablar de la ejecución de algunos galileos, dijo: «¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que los otros por haber padecido todo esto? Yo os digo que no, y que, si no hiciereis penitencia, todos igualmente pereceréis. Aquellos dieciocho, sobre los que cayó la torre de Siloé y los mató, ¿creéis que eran más culpables que todos los hombres que moraban en Jerusalén? Os digo que no, y que, si no hicierais penitencia, todos igualmente pereceréis» (*Lc* 13, 2-5). Y entonces les contó la parábola de la higuera, en la cual el Señor dice: «Van ya tres años que vengo en busca del fruto de esta higuera y no lo hallo; córtala, ¿por qué ha de ocupar la tierra en balde?» Le respondió y dijo: «Señor, déjala aún por este año que la cave y la abone, a ver si da fruto para el año que viene...; si no, la cortarás» (*Lc* 13, 7-9).

Los apóstoles repiten a su manera las palabras del Señor: *II Pe*, 3, 9: «No retrasa el Señor en la promesa, como algunos creen; es que pacientemente os aguarda, no queriendo que nadie perezca, sino que todos vengan a penitencia.» Pablo cita el libro de la Sabiduría cuando dice en *Rom* 2, 4 (*cf.* 3, 26): «¿Es que desprecias "las riquezas de su bondad, paciencia y longanimidad", desconociendo que la bondad de Dios te trae a penitencia?» (*cf. Sab* 15, 1; 11, 23). Y de nuevo en *Rom* 9, 22: «¿Pues si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, maduros para la perdición» (*cf. Sab* 12, 20). A este propósito observa Huby: *Le châtiment n'est pas allé jusqu'à la totale destruction des coupables; la patience de Dieu a mis un frein à l'exercice complet de sa colère, mais en même temps elle lui a permis de se manifester dans l'histoire.*[173]

El pecador, aunque «deudor de la muerte», continúa existiendo. Aunque él mismo se ha segado la hierba bajo los pies, no es «exterminado». Aunque él mismo se ha separado de su Creador y del fundamento de su ser, no ha sido «aniquilado», continúa sobre la tierra. El pecador, en y a pesar del pecado, continúa siendo hombre. ¿Por qué? Porque Dios no quiere la desaparición del pecador, sino que le respeta para que se arrepienta. ¿Y por qué puede Dios respetarle la vida? Porque ha acordado desde la eternidad tomar sobre sí la

172. *Ibid.*, p. 22.
173. J. HUBY, *L'épître aux Romains* (París, 1946), p. 351.

muerte del pecador. La Redención es la razón de que el pecador continúe existiendo. De la Redención, el pecador alcanza la posibilidad de permanecer en la existencia en y a pesar del pecado y de continuar siendo hombre. Así participa ya el pecador en su continuar existiendo y en su continuar siendo hombre de la gracia de la Redención.

Ambrosio: *Adam autem quoniam non expectavit dominum —quomodo enim expectavit qui refugit et offerre se timuit?—, ideo nec dominus eum videre dignatus est; «oculi enim Domini super iustos»* (*Ps* 33, 16). *Hunc autem eo usque videre nolebat, ut quaereret dicens: «Adam, ubi es?»* (*Gen* 3, 9). *Qui quaeritur, pro absente habetur. Fides est, quae nos repraesentat Deo, perfidia, quae facit impios exulare. Nullus itaque est Deo absens, nisi qui se absentem fecerit, et ideo dicit: «Fiat tibi secundum fidem tuam»* (*Mt* 9, 29); *qui enim ignorat, ignorabitur. Ergo Adam quasi peccator locum suum servare non potuit; de paradiso eiectus, in castellum est rellegatus, ut ageret paenitentiam.* Accepit dilationem, ne continuo penitus interiret; *ut salva fieret Eva per generationem filiorum, fidei sancti Abel, prophetarum gratiam ecclesiae posteritatem.*[174]

Entre los teólogos católicos modernos, véase, por ejemplo, J. B. Heinrich: «Si en el caso de que Dios no hubiera tenido misericordia del hombre caído y no hubiese decidido su Redención desde la eternidad, hubiera irrumpido *en seguida* la muerte *corporal* y con ella la condenación eterna, haciéndose imposible la propagación del género humano, es un problema al cual, con todas las cuestiones que implica, no podemos responder porque depende únicamente de la libre voluntad de Dios. Hemos de dar gracias a Dios de que no quisiera la muerte del hombre pecador, sino su conversión y su vida. Pero bajo la hipótesis de la misericordia divina es cierto que la *vida corporal* que *continúa*, a pesar de la muerte del alma, fue una gran gracia natural concedida al hombre caído, no obstante su desmérito y por el amor del Redentor, y el presupuesto de todas las demás gracias.»[175]

E. Berbuir: «El hombre que, comenzando a despojarse de Dios, alcanza de la naturaleza su filiación, en vez de recibirla de la gracia, ese hombre, por la envidia, se convierte en un absurdo a los ojos de Dios. ¿Ejecuta Dios la aniquilación de este hombre? Hay en todo esto todavía un sen-

174. Ambrosio, *In Psalmo* 36, 20 (*CSEL*, t. 64, p. 87). En el mismo sentido enseñan ya: Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum*, lib. II, cap. 26 (*PG*, t. 6, col. 1092 s.; traducción castellana, en *PAG*, pp. 817-818); Pseudo-Bernabé, *Epistola*, cap. 12 (*PG*, tomo 2, col. 760 s.; trad. castellana, en *PA*, pp. 795-798); Teófilo de Antioquía, *Ad Autolycum*, lib. II, cap. 29 (*PG*, t. 6, col. 1097; *PAG*, pp. 820-821); Justino, *Dialogus cum Tryphone*, cap. 39 (*PG*, t. 6, col. 560; *PAG*, pp. 365-368); *Apologia* II, cap. 7 (*PG*, tomo 6, col. 556; *PAG*, pp. 267-269) Ireneo, *Adversus haereses*, lib. III, cap. 23 (*PG*, t. 7, col. 961); Tertuliano, *Scorpiace*, cap. 5 (*CSEL*, t. 20, p. 155); Cipriano, *De bono patientiae*, cap. 4 (*CSEL*, t. 3, p. 399; trad. castellana, en *OSC*, pp. 297-299); Lactancio, *De ira Dei*, cap. 20 (*CSEL*, t. 27, p. 1290); Ambrosio, *De sacramentis*, lib. II, 17-19 (*CSEL*, t. 73, pp. 32-34).

175. J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, t. VI, p. 705. Igualmente F. X. Dieringer, *Lehrbuch der katholische Dogmatik*, p. 337.

tido misterioso; pues Dios no cumple la aniquilación. En la promesa envuelta todavía en vagas sombras de la encarnación y crucifixión de su Hijo, Dios anuncia, maldiciendo a la serpiente, maldiciendo a la envidia personificada, su victoria, en la marcha histórica del hombre, sobre el responsable de la independencia de la criatura, la victoria por medio de su misericordia hecha carne (*Gén* 3, 15)... Y como, soplando un mismo aliento, condena a Eva y Adán y a toda la naturaleza humana al castigo misericordioso de existir en el sufrimiento hasta la culminación dolorosa de la muerte. ¿Qué ha sucedido con esto en las profundidades del misterio?... Cuando el hombre en el pecado se ha desatado y se ha separado del Hijo, no desata el Padre a su Hijo del hombre, y el mismo Hijo no se separa del hombre.» [176]

Cuanto más santo es el hombre, tanto más espantoso le parece el pecado y más necesaria la gracia de Cristo. Y para no citar más que uno de los grandes místicos españoles, Ignacio de Loyola: a los comienzos de la primera semana de los ejercicios dice al ejercitante: «Aquí será demandar vergüenza y confusión de sí mismo, viendo quántos han sido dañados por un solo pecado mortal, y quántas veces yo merescía ser condenado para siempre por mis tantos pecados.» [177] Y al final de la consideración sobre los pecados propios: «Esclamación admirative con crescido afecto, discurriendo por todas las criaturas, como me han dexado en vida y conservado en ella; los ángeles como sean cuchillo de la justicia divina, cómo me han suffrido y guardado y rogado por mí, y los cielos, sol, luna, estrellas y elementos, fructos, aves, peces y animales; y la tierra cómo no se ha abierto para sorberme, creando nuevos infiernos para siempre penar en ellos... Acabar con un coloquio de misericordia, razonando y dando gracias a Dios nuestro Señor, porque me ha dado vida hasta agora, proponiendo enmienda con su gracia para adelante, *Pater noster*». [178]

Y el eco de la liturgia: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas...* [179] *Deus cui proprium est misereri semper et parcere...*

El Redentor, a saber, Jesucristo, hace posible que el pecador continúe en la existencia y continúe siendo hombre. Hace ineficaz la «aniquilación» que el hombre acomete con su pecado. Lo sostiene; lo guarda incluso en su caída, de manera que ésta no se convierta en una pérdida irremediable. Jesucristo, como la gran *gratia praeveniens*, previene la obra aniquiladora del pecado. Desde la eternidad, Dios ha previsto la caída del hombre y ha procedido de antemano a precaverla. Por ello ha puesto en Jesucristo la «subsistencia» de todas las cosas. En Jesucristo, a saber, en consideración a la Redención, pero es el presupuesto y el comienzo oculto de la Reden-

176. E. Berbuir, *Natura humana*, pp. 113 s.
177. Ignacio de Loyola, *Obras completas* (Madrid, 1952), p. 60.
178. *Ibid.*, pp. 70 s.
179. Oración del décimo domingo después de Pentecostés.

ción. Ésta es la razón de que, a pesar de todo, no haya de «arrepentirse» Dios de «haber creado» al hombre, no tenga que borrarle «de la superficie de la tierra», no tenga que anular definitivamente a su criatura (*cf. Gén* 6, 7. 13).

Y aquí una breve alusión a un problema cuya solución nos llevaría demasiado lejos. El «ser borrado», el «ser aniquilado», etc., que mereciera el pecador, ¿significa su inmediata condenación en el infierno o bien la aniquilación? La Sagrada Escritura (aun la terminología ruda de los capítulos citados del libro de la Sabiduría, no parece procurarnos respuesta alguna segura a tal problema. La Escritura nos habla, desde luego, como hacemos nosotros, de la muerte. En la solución al problema, debía ser tenida en consideración ante todo la inmortalidad del alma humana. El V concilio de Letrán, contra la opinión de los neoaristotélicos, definió que es inmortal *de facto*.[180] Que sea inmortal *de iure* no fue definido expresamente entonces, pero ha sido considerado como una verdad por todos los teólogos católicos. Pero según la opinión común, en este *de iure* no se trata de una *immortalitas essentialis vel absoluta* (que se desmiente absoluta o metafísicamente a una muerte); una tal inmortalidad conviene sólo a Dios. Pero solamente se trata de una *immortalitas naturalis* (que tiene tiene su fundamento en la «naturaleza» del ser vivo, por oposición a la *immortalitas gratuita*); como ser espiritual y libre, el alma humana no puede, en realidad, morir (en el sentido de *privatio vitae per corruptionem*); pero como ser contingente y no necesario, el alma humana puede dejar de existir: *Etsi anima intellectiva sit «naturaliter» immortalis, tamen utpote ens contingens, potest absolute loquendo, annihilari atque ita vitam perdere. Hac absoluta possibilitate concessa, affirmamus... Deum de facto animam intellectivam non esse annihilaturum. Atque ita animae intellectivae, quae gaudet immortalitate naturali seu «ab intrinseco», etiam immortalitate «ab extrinseco» vindicamus.* Así es expuesto el punto de vista filosófico.[181] Nadie impugnará las razones que en el plano filosófico son aducidas en favor de la no aniquilación. Pero habría que plantearse el problema de si en el plano de la historia de la salvación no interviene un nuevo factor, a saber, el pecado mortal, que podría justificar una aniquilación. Contra esto se han buscado argumentos (sacados sobre todo de la relación pecado-castigo-infierno), pero no son tan poderosos que puedan decidir la cuestión. En este punto son interesantes algunos enunciados de santo Tomás: «Así, por ejemplo, la indicación: *... licet Deus, de iustitia, creaturae contra se peccanti posset esse subtrahere, et eam in nihilum redigere, tamen convenientior iustitia est ut eam in esse reservet ad poenam: et hoc propter duo. Primo, quia illa iustitia non haberet aliquid misericordiae admixtum, cum nihil remaneret cui posset misericordia adhiberi; dicitur autem in Ps* 24, 10, *quod universae viae Domini misericordia et veritas.*[182] Según esto, la aniquilación sería *prácticamente* imposible, porque entonces la justicia no sería ya atemperada por la misericordia. O bien: en primer lugar: *Utrum Deus possit aliquid in*

180. Denz.-Schon., 1440 (trad. castellana, en *FC*, 267, y en Denz., 738).
181. Según P. Siwek, *Psychologia metaphysica* (Roma, 1948), pp. 403 s.
182. Tomás de Aquino, *De potentia*, q. 5, a. 4, ad 6.

nihilum redigere. Respondeo dicendum: ... Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere; ita postquam iam factae sunt, potest eis non influere esse, et sic esse desisterent. Quod est eas in nihilum redigere.[183] Luego: *... creaturarum autem naturae hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur... redigere aliquid etiam in nihilum, non pertinet ad gratiae manifestationem: quo magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur, quod res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.*[184] A partir de aquí quizá pueda ponerse en plena luz incluso el acto misterioso de la misericordia de Dios, como debe realizarse —en y a través de toda justicia— incluso en el infierno. Pero esto bastará como indicación sobre una cuestión difícil, que no puede ser resuelta con algunas frases.

Ésta es la contestación al problema enigmático que hemos propuesto al final del último capítulo. ¿Por qué ha sido todo creado en Jesucristo y por qué tiene todo en él subsistencia? Ciertamente no ha sido así a causa de una idea genial del *Deus ludens*, sino que, en previsión del pecado, *propter nos homines et propter nostram salutem*, el Dios de gracia lo creó de antemano todo en Jesucristo, nuestro Redentor, puso en Él la subsistencia inamisible de todas las cosas. «El consejo de Yavé permanece por la eternidad; los designios de su corazón, por todas las generaciones (*Sal* 33, 11), y: «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (*Rom* 5, 20).

Con razón los Padres han considerado la creación en Jesucristo en unión de la Redención. Generalmente expresan así esta relación: «Debía» venir a recrearnos aquel por quien fuimos ya creados. Con particular energía lo formula Ireneo: *A Paulo typus futuri dictus est ipse Adam, quoniam futuram circa Filium Dei humani generis dispositionem in semet ipsum fabricator omnium Verbum praeformaverat, praeformante Deo primum animales hominem, videlicet, ut a spiritali salvaretur. Cum enim praexisteret salvans, oportebat et quod salvaretur fieri, ut non vacuum sit salvans.*[185]

183. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1, q. 104, a. 3 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 3-2.ª [1959], pp. 768-769).

184. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1, q. 104, a. 4 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 3-2.ª [1959], p. 771).

185. Ireneo, *Adversus haereses*, lib. III, cap. 22 (*PG*, t. 7, col. 958). Otros ejemplos: Pseudo-Clemente, *Epistola secunda ad Corinthios*, cap. 1 (ed. F. X. Funk, p. 69; traducción castellana, en *PA*, pp. 355-356); Atanasio, *De incarnatione Verbi*, cap. 7. 10. 13. 20 (*PG*, t. 25, col. 108 s., 112 s., 117, 129 s.); *Orationes contra Arianos*, II, cap. 53 (*PG*, t. 26, col. 257 s.); Gregorio de Nisa, *Oratio catechetica magna*, cap. 8 (*PG*, tomo 45, col. 37 s.); Ambrosio, *Explanationes in duodecim psalmos davidicos*, 36, 20 (*CSEL*, t. 64, p. 225); *De paradiso*, 10, 47 (*CSEL*, t. 32-1, p. 305); Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 32, *sermo* 2, núm. 16 (*PL*, t. 36, col. 293 s.; trad. castellana, en *OSA*, t. 19, páginas 457-458); León Magno, *Sermo* 64, cap. 2 (*PL*, t. 54, col. 358 s.). Otras citas se hallan en D. Petavio, *Dogmata theologica*, t. III: *De trinitate*, VI, cap. 5, pp. 200 s.; *Dogmata theologica*, t. V: *De Incarnatione*, II, cap. 15, pp. 351 ss.

Esta tradición es también aceptada por la *Escolástica:* por ejemplo, Bernardo de Claraval;[186] Tomás de Aquino;[187] Buenaventura: *Congruissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut sicut genus humanum in esse exierat per Verbum increatum, et in culpam ceciderat deserendo Verbum inspiratum, sic a culpa resurgeret per Verbum incarnatum.*[188]

Un texto particularmente esclarecedor se halla en Cirilo de Alejandría: *At Deus qui futura omnia novit, nin quando res ipsae eveniunt etiam ante constitutionem mundi novit, quae ultimis temporibus eventura essent. Idcirco quae ipsum decent, faciens, non quando nos facti sumus, tunc primum de nobis deliberat verum etiam antequam fieret terra, et ante saecula rerum nostrarum successus, et eventus praenovit; et ante saecula fundavit filium suum, quantum ad suam praenotionem attinet, ut nos super eum aedificati, resurgamus in incorruptionem qui alioquin per praevaricationem in interitum et corruptionem incideramus. Sciebat enim nos per peccatum morituros.*[189]

Todo esto arroja una poderosa luz sobre el capítulo de la creación. Por ello los numerosos textos sobre la creación en Cristo se hallan insertos en un contexto relativo a la Redención. Por ello el misterio de la Redención por Cristo se halla ya presente, aunque de una manera oculta, en el misterio de la creación, «oculto desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas» («creador de todas las cosas por Jesucristo», como añaden la mayoría de los códices conforme al sentido, *Ef* 3, 9). Por esto «tenemos la redención y la remisión de los pecados» (*Col* 1, 14) precisamente en Aquel en quien «fueron creadas todas las cosas» (*Col* 1, 16), y por esto es precisamente Él «la cabeza del cuerpo de la Iglesia» (*Col* 1, 18), en quien «todo subsiste» (*Col* 1, 17). Por esto la creación tiende ya misteriosamente hacia la Iglesia. En la creación comienza en realidad misteriosamente el designio de salvación, que Dios ha concebido en Jesucristo para la salvación de todos los hombres por medio de la Iglesia.

Th. Soiron: «No quiere esto decir que la creación, y en ella sobre todo el hombre (en el pecado), hayan dejado de ser una *incarnatio Verbi,* aunque sólo sea en su figura natural y naturalmente debilitada y desfigurada. La creación volvería a caer en la nada, si el Padre se retractara

186. Bernardo de Claraval, *De gratia et libero arbitrio,* cap. 10 (*PL,* t. 182, col. 1019 s.; trad. castellana, en *OCSB,* t. 2, pp. 957-9593.

187. Tomás de Aquino, *Suma teológica,* 3, q. 3, a. 8 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 11 [1960], pp. 228-231); *Suma contra los gentiles,* lib. IV, cap. 42 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 2 [1953], pp. 771-772); *III Sententiarum,* dist. 1, q. 2, a. 2.

188. Buenaventura, *Breviloquium,* parte IV, cap. 1, núm. 4 (trad. castellana, en *OSB,* t. 1, p. 335).

189. Cirilo de Alejandría, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate,* aserción 15 (*PG,* t. 75, col. 292). Citado por M. Schmaus, *Katolische Dogmatik,* t. II, página 492; trad. castellana, *Teología dogmática. Cf.* las citas de Atanasio y León Magno al final de este capítulo.

de la palabra, que por la creación pronunció en el Hijo, y si el Hijo se retractara de la palabra a la que dio forma creadora en la criatura, y si el Padre y el Hijo retiraran el Espíritu Santo que han insuflado en la creación. A pesar de la carga del pecado, pese a toda la perversión que han sufrido a causa del pecado, la creación, y sobre todo la humanidad, han continuado siendo *incarnationes Verbi divini*, aunque desfiguradas y debilitadas. Y como éstas son todavía *incarnationes Verbi divini*, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no se han desentendido enteramente de la creación, y no han permitido que cayeran en la nada. Incluso después del pecado de Adán son, pues, las criaturas *incarnationes Verbi divini*, en la palabra de Dios están atadas y obligadas por su Espíritu a la unidad. Les ha quedado el destino en Cristo, el *Logos*, de experimentar la unión con el único Cristo, cabeza y Cuerpo.» [190]

¿No es admirable ver cómo el único plan salvador de Dios en Jesucristo abraza realmente *todas* sus obras, cómo «todas las sendas de Yavé son misericordia y verdad» (*Sal* 25, 10), cómo ya la creación está incluida en el *propter nos homines et propter nostram salutem* y es ya una obra de la misericordia y de la gracia divinas, como lo anuncian los coros alternos del *Sal* 136?

Vista desde Cristo, la muerte del hombre no significa sólo tinieblas, sino también luz. De la muerte de Cristo, la muerte del hombre recibe su signo positivo o negativo. Por su muerte, nosotros, pecadores, nos hemos reconciliado con Dios (*Rom* 5, 10). Como individualmente Cristo estaba sin pecado, no era deudor de la muerte. Pero Él fue «hecho pecado» (*II Cor* 5, 21; *cf. Rom* 8, 3; *Gál* 3, 13 s.), y de esta manera «uno murió por todos» (*II Cor* 5, 14), murió «una vez para siempre» (*Rom* 6, 10).

Ambrosio: *Ideo ergo suscepit Iesus carnem, ut maledictum carnis peccatricis aboleret, et factus est pro nobis maledictum, ut benedictio absorberet maledictionem, integritas peccatum, indulgentia sententiam, vita mortem. Suscepit enim et mortem, ut impleretur sentetia, satisfieret iudicato: maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam Dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae; maledictum enim usque ad mortem, post mortem gratia.*[191]

Así aniquiló el poder de la muerte (*II Tim* 1, 10; *Heb* 2, 14) y nos liberó de la ley de la muerte (*Rom* 8, 2). El que muere al pecado y

190. Th. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl. Paulus*, página 218. *Cf.* también E. Walter, *Christus und der Kosmos. Eine Auslegung von Sph. 1, 10*, pp. 68 s.; F. von Baader, *Sämtliche Werke*, t. IV, p. 376; t. III, pp. 349 s.

191. Ambrosio, *De fuga saeculi*, cap. 7 (*CSEL*, t. 32-4, p. 198). *Cf.* Hilario, *Tractatus super Psalmos*, 67, 23 (*CSEL*, t. 22, pp. 297-299); 63, 12 s. (*CSEL*, t. 22, páginas 297-299); 53, 12 s. (*CSEL*, t. 22, p. 144-145).

muere en Cristo, a saber, el que por la fe en el bautismo se hace conforme a su muerte, éste, a decir verdad, ha superado la muerte (*Rom* 6, 1-14; *Flp* 3, 10), debe morir físicamente, es cierto, pero este morir no es más que el cumplimiento de la muerte por la fe y ha perdido para él el aguijón (*I Cor* 15, 55). Desde aquel momento, el creyente ha vencido en Cristo a la muerte (*I Cor* 15, 55). Quien cree en Él ha pasado ya de la muerte a la vida (*Jn* T, 24; I *Jn* 3, 14), vivirá; aunque haya muerto, no morirá en la eternidad (*Jn* 11, 25 s.). Así es vencida la muerte, al ser vencido el pecado: la muerte, acontecimiento de perdición y manifestación del pecado, se convierte, a través de la muerte en Cristo por la fe, en acontecimiento de salvación para la vida eterna.

In figura et umbra, esto es anunciado ya misteriosamente en el *Antiguo Testamento:* es cierto, en el Génesis el documento sacerdotal señala también la pérdida de la vida, sobre la cual el yavista llamó la atención tan amenazadoramente. El autor sacerdotal lo enseña por la disminución continua de la vida de los patriarcas. Pero aparece precisamente en él la otra posibilidad de la muerte: la muerte salvadora, como la que tuvieron los Padres después de una ancianidad dichosa, «llenos de días» (Abraham: *Gén* 25, 8; Ismael: 25, 17; Isaac: 35, 29; Jacob: 49, 33). Más tarde también, esto es significado por la expresión «dormirse con sus padres», como se dice de Moisés (*Dt* 31, 16), de David (*II Sam* 7, 12; *I Re* 2, 10; 11, 21; *Act* 13, 36), de Salomón (*I Re* 11, 43), etc. *Heb* 11, 13, da la explicación de esta muerte salvífica: «En la fe murieron todos.»

Pero el *Nuevo Testamento* manifiesta el misterio oculto: Jesucristo, que es la Vida, ha aparecido. En su muerte vivificante tomó sobre sí la muerte por todos nosotros, liberándonos así de la ley de la muerte (*Rom* 8, 2). Con esto ha terminado la ley general del castigo divino por la muerte inmediata, aunque la muerte de los israelitas debe continuar como una advertencia (*I Cor* 10, 5-12; 11, 30; *cf.* también *Act* 12, 22 s.; II *Pe* 2, 1; *Sant* 1, 15).

Y así salva Jesús a la mujer adúltera de la muerte (*Jn* 8, 1-11), no porque no la haya merecido —la ley de Dios exigía la lapidación—, sino porque todos la han merecido («El que de vosotros esté sin pecado, arrójele la piedra el primero... Ellos, que lo oyeron, fueron saliéndose uno a uno...», *Jn* 8, 7. 9), pero la misericordia encarnada de Dios les ha salvado a todos de la muerte merecida («Ni yo te condeno tampoco; vete y no peques más», *Jn* 8, 11).

Al deseo de los discípulos, plenamente justificado de acuerdo con el Antiguo Testamento («como hizo Elías», *Lc* 9, 54; Dios lo había realizado para Elías), de que los pecadores samaritanos fueran aniquilados por el fuego, respondió Jesús: «No sabéis de qué espíritu sois» (*Lc* 9, 55); no es éste precisamente el espíritu de Jesucristo; su espíritu es el de la justicia salvadora del Dios misericordioso: «El Hijo del hombre no ha venido a perder las almas de los hombres, sino a salvarlas» (*Lc* 9, 56). Él es «la

resurrección y la vida» (*Jn* 11, 25). *Omni baptizato communicatur passio Christi ad remedium ac si ipse passus et mortuus esset.*[192]

Pero el que no quiere convertirse, sino morir en el pecado; el que hasta el fin de la vida, que le ha sido concedida pese al pecado, no quiere aprovecharse del plazo de la gracia, éste, en su presunción, llama sobre sí el juicio de muerte, el juicio definitivo de la condenación (*Rom* 2, 6-13). La muerte total, que él se había acarreado por sus pecados, pero que sólo podía operar limitadamente por la gracia operante de Jesucristo, irrumpe entonces: la segunda muerte, el estanque de fuego (*Ap* 20, 14 s.). El tiempo de prueba ha expirado; contra la voluntad de Dios, la muerte se ha convertido en una muerte de perdición, y el rechazo de la gracia de Jesucristo se ha hecho definitivo. La muerte en la condenación es confirmada por el terrible juicio de Dios contra el pecador: *Fiat voluntas tua in aeternum!*

Es cierto: incluso el pecador condenado tendrá su subsistencia en Jesucristo; ¿dónde iba a tenerla sin ponerse a pique de volver a caer en la nada? El τα παντα guarda incluso aquí su valor. Pero este ser en Cristo significa aquí un doblar las rodillas forzado y con rechinar de dientes ante aquel que continúa siendo el Señor de su ser (*Flp* 2, 9-11; *Ef* 1, 19-23). Significa un absurdo desgarramiento entre su querer ser en sí mismo, que es un vano pecado, y su ser en Cristo, que es inevitable. Continúa entonces el misterio, no resuelto por ninguna teología, de saber cómo Dios —ahora como siempre a la vez justo y misericordioso— puede dar ser y subsistencia a aquellos que han errado definitivamente su meta.

Como remate de este capítulo echemos todavía una mirada a la tradicional controversia tomística-escotista, no en cuanto concierne a un orden hipotético, sino en cuanto tiene algo que decir sobre el orden que de hecho existe. ¿No puede evitarse un compromiso que procuraría fácilmente la armonía, haciendo, no obstante, justicia a las intenciones de ambas teorías?

La tesis *escotista* afirma que la primacía de Jesucristo sobre todas las cosas ya desde antes de su encarnación histórica no debe ser limitada; Cristo no es a causa de nosotros, sino que nosotros somos a causa de Él. La primacía de Cristo no es solamente una consecuencia del pecado, sino que es ya plena realidad en el designio de Dios y en la creación. Esta tesis puede ser legitimada destacando vigorosa

192. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 3, q. 69, a. 2 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 13 [1957], p. 298).

193. *Cf.*, en el presente volumen, el capítulo sobre la creación.

y convincentemente la eternidad del único Jesucristo y el ser de la creación en Jesucristo. Lo cual, en definitiva, debe fundamentarse sobre el carácter eterno del decreto de la Encarnación, que, de hecho, es idéntico al decreto de la Redención.

La postura *tomista* afirma que no hay que oscurecer el carácter redentor de la Encarnación del Hijo de Dios; Cristo no ha venido al mundo por Él, sino por nosotros, *propter nostram salutem*. La Redención no es solamente un fenómeno que acompaña con mayor o menor necesidad a la Encarnación. Esta tesis puede legitimarse considerando el ser de Jesucristo en el designio de Dios y el ser de la creación en Cristo ya en su carácter redentor —lo que, en definitiva, ha de fundamentarse en el carácter eterno del decreto redentor, que, de hecho, se identifica con el decreto de la Encarnación.

H.-M. Féret: *Les deux théologies (scotiste et thomiste) sont donc bien d'accord pour affirmer l'absolue primauté et la royauté universelle du Christ dans la création de fait realisée. Primauté dans l'ordre créé total, de nature et de grâce, primauté aussi dans l'ordre increé et divin, c'est-à-dire dans la prédestination divine, dans la prédestination de toutes choses en Dieu.*[194] *Loin donc de moins revendiquer que quiconque l'absolue primauté du Christ, la théologie thomiste tirerait son originalité et sa valeur en cette question de ce qu'elle se refuse, selon toute la force de son point de départ réaliste, à considérer cette primauté abstraction faite de la fonction rédemptrice du Christ, alors que les exposés qui procèdent par analyse dialectique de l'acte créateur considéré en quelque sorte* a priori, *et placent en toute hypothèse au premier rang des décrets ainsi obtenus une incarnation du Verbe, donnent aisément l'impression d'attribuer la primauté au Verbe incarné comme tel et non au Verb tel qu'il s'incarne en fait, à savoir dans une humanité souffrante et rédemptrice.*[195]

De esta manera se elimina el *peligro* que ofrecen ambos sistemas si son presentados de una manera demasiado exclusiva: una consideración platónica de Jesucristo como idea ejemplar, etc., en relación con la creación, sin tomar enteramente en serio la *única* persona de Jesucristo *Redentor* (en un escotismo extremo), y una concepción del pecado que pone en duda el inmutable y eterno plan de Dios, concepción que no tiene demasiado en cuenta las afirmaciones de la Sagrada Escritura sobre Jesucristo en la creación (en un tomismo extremo). De esta manera permanecemos en una perspectiva realista histórica que evita los problemas hipotéticos y nos acercamos al mismo tiempo a las soluciones conciliadoras (por ejemplo, de

194. H.-M. Féret, «A propos de la primauté du Christ», en *RSPT*, 27 (1938), p. 70.
195. *Ibid.*, p. 71; cf. también H.-M. Féret, «Creati in Christo Iesu», en *RSPT*, 30 (1941), pp. 96-132.

Molina), que intentan subrayar la unidad y unicidad del decreto divino.[196]

Un clásico texto patrístico de Atanasio[197] puede resumir lo que nosotros hemos intentado decir sobre Jesucristo, la creación y el pecado:

Nemo vero his etiam loquendi modis conturbetur: «Ante aevum», et, «Priusquam terram faceret», et, «Antequam montes collocarentur». Docte enim ista coniuxit cum verbis «fundavit» et «creavit». Namque haec eius secundum carnem dispensationem spectant. *Etenim gratia quae nobis a Salvatore donata est, modo quidem apparuit, ut ait Apostolus, exortaque est postquam ipse advenit: verum antequam nos nasceremur, vel potius ante mundi constitutionem praeparata fuit, cuius haec causa et recta est et admiranda. Deum de nobis posterius deliberare minime decebat, ne res nostras ignorare videretur. Quodcirca* cum nos *rerum universarum Deus* per proprium verbum crearet, *et ea, quae ad nos pertinent, supra nos prospiceret, praenosceretque nos postquam boni facti fuissemus, legem violaturos, atque idcirco e paradiso expellendos:* ille qui perhumanus et benignus est, in proprio Verbo, per quod nos creavit, nostrae salutis dispensationem praeparavit, ut videlicet, etiamsi contingeret ut a daemone circumventi caderemus, ne mortui penitus remaneremus, sed ut redemptionem et salutem in Verbo nobis praeparatam habentes, revivisceremus et immortales essemus, postquam ipse pro nobis principium viarum est creatus, et qui creaturae primogenitus est, fratrum factus fuit primogenitus, *et ipse, mortuorum primitiae, revixit. Haec ipsa est beati apostoli Pauli doctrina...*[198]

«¿Cómo explicarse que nos eligiera antes de que fuéramos, a no ser, como Él mismo ha dicho, por hallarnos prefigurados en Él? ¿Cómo podría ser que, antes de que los hombres hubieran sido creados, nos hubiera predestinado a la adopción, de no haber recibido su Hijo mismo, antes de todos los siglos, su fundamento en el hecho de serle encomendado el cuidado de la economía de nuestra salvación? O ¿cómo, como añade el Apóstol, fuimos elegidos, siendo predestinados, a no ser que el mismo Señor hubiera sido fundado antes de todos los siglos, decidiéndose de antemano a aceptar para nosotros en la carne todo el destino originado en la sentencia que nos estaba reservada, para que en Él nosotros fuéramos establecidos hijos? Pero ¿cómo habríamos recibido nosotros, antes de los tiempos eternos, la gracia que nos ha sido otorgada, no existiendo todavía y debiendo ser establecidos en el tiempo, si esta gracia no hubiera sido preparada en Cristo? Por esta razón, el día del juicio, cuando cada uno reciba según sus actos, será dicho: "Venid, benditos de mi Padre, tomad posesión

196. *Cf.* P. GALTIER, *De incarnatione et redemptione* (París, 2.ª ed., 1947), páginas 456-482; M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. V-2, pp. 221-226; E. MERSCH, *La théologie du Corps mystique*, t. I, pp. 165-170.

197. ATANASIO, *Orationes contra Arianos*, II, caps. 75-77 (*PG*, t. 26, col. 306 ss.). Textos semejantes se encuentran en LEÓN MAGNO, *Sermo* 22, *in nativitate Domini*, II cap. 1 s. (*PL*, t. 54, col. 193 ss.), y en CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, aserción 15 (*PG*, t. 75, col. 292).

198. ATANASIO, *Orationes contra Arianos* (*PG*, t. 26, col. 306-307).

del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo" (*Mt* 25, 34). Pero ¿cómo y en quién fue preparado, antes de que existiéramos, si no en el Señor? Por ello el Señor fue establecido antes de todos los siglos, para que nosotros, como edificados sobre Él, recibamos, como sillares unidos en un conjunto armónico, la vida y la gracia que de Él proceden. Esto ha ocurrido, si se examinan respetuosamente estos aspectos, *a fin de que, librándonos de la muerte temporal, podamos vivir eternamente, lo que no habrían alcanzado los hombres formados de la tierra si la esperanza de vida y de salvación no nos hubiera sido preparada desde toda la eternidad en Cristo...*» [199]

Nec enim in alio quam in Domino qui est ante saecula, et per quem facta sunt saecula, vitam nostram fundari par erat, ut, cum illa in ipsa veluti esset nos etiam aeternam vitae heredes esse possemus. Bonus enim est Deus: proindeque cum sit semper bonus, id profectu voluit, quippe qui infirmam nostram naturam eius auxilio et salute opus habere cognosceret. Ac quemadmodum si quis sapiens architectus domum statueret aedificare, simulque in animo haberet eamdem. Si forte postea destruatur, reficere: ille utique prius praepararet, *daretque artifici ea quae ad instaurationem essent necessaria, itaque fieret ante domum ipsam eius instaurationem praeparatio:* haud aliter nostrae salutis renovatio in Christo ante nos fundata est, ut in ipso quoque refici possemus. *Quapropter consilium et propositum ante aevum est paratum: tunc autem effectum opus est, cum exegit necessitas et Salvator advenit. Namque ipse Dominus instar omnium nobis in caelis erit, cum nos in aeternam vitam admittet.*[200]

24. *La miseria del pecado*

El plan salvador de Dios en Jesucristo señorea también al pecado. Ya en la creación, Dios ha prevenido de tal manera el pecado, que su fuerza mortífera no pudo repercutir plenamente. Pecando, el hombre se ha precipitado en el abismo, y es a la gracia de Jesucristo que previene a la que ha de agradecer que su ruina haya sido detenida y que él haya podido continuar siendo hombre en este mundo.

Tal maravillosa economía divina, llena de misterio, no es razón para tomar menos en serio el pecado. Es la razón para tomar ahora más que nunca en serio el pecado. Es cierto: incluso en el pecado, el hombre continúa siendo hombre, continúa «viviendo», pero a este vivir le falta lo esencial, le falta aquello que hace a la vida digna de ser vivida: la gracia y la paz del Señor. La única vida indigna de vivirse es la vida del pecador. Con razón se ha definido siempre al pecado como *mors animae:*[201] este hombre, que parece vivir, vive de

199. *Ibid.* (PG, t. 26, col. 307 y 310).
200. *Ibid.* (PG, t. 26, col. 310).
201. DENZ.-SCHÖN., 372 (trad. castellana, en FC, 273, y en DENZ., 175), 1526-1527 (FC, 560-561, y DENZ., 798).

su muerte, vive una vida herida en su médula por la muerte. Por eso la Sagrada Escritura llama al pecador «muerto», aunque corporalmente pueda continuar existiendo gracias a la gracia preventiva de Jesucristo (*Ef* 2, 1; 2, 5; *Col* 2, 13).[202]

Precisamente porque Dios ha puesto de antemano la subsistencia de todas las cosas en Jesucristo, no existe tampoco, y de una manera particular en esta economía, ningún *peccatum philosophicum (disconveniens* sólo *naturae rationali et rectae rationi),*[203] sino que todo pecado es también un pecado contra el Creador de esta naturaleza. Por la misma razón vale, ante todo, el siguiente principio: en esta economía nunca hay un pecado que se dirija sólo contra el *Deus ut ens subsistens,* sino siempre (consciente o inconscientemente) contra el *Deus incarnatus.* Nunca existe un pecado que se dirija solamente contra un orden natural o creado, sino siempre y ante todo contra aquel en quien tiene su subsistencia dicho orden natural o creado (*Col* 1, 17). No hay nunca un pecado que se dirija solamente contra una ley general, sino siempre y ante todo contra aquel que es *el* camino y *la* verdad (*Jn* 14, 6). Todos nosotros hemos colaborado en la muerte del Hijo de Dios; en cada pecado acaece lo que acaeció en el Gólgota; Él murió por los pecados de todo el mundo.

H. Rondet: «La moral de san Pablo se funda menos sobre razones de orden natural (*I Cor* 6, 9; *Rom* 1, 28) que sobre los grandes principios de su doctrina teológica y espiritual. Pecar es arrojar o contristar al Espíritu (*I Tes* 5, 19; *Ef* 4, 30). Ser virtuoso es agradar a Dios, ofrecerle una hostia santa en un cuerpo y un espíritu sin tacha (*Rom* 12, 1), imitar a Cristo (*Rom* 15, 3-7). La fornicación queda condenada a partir de razones místicas todas ellas (*I Cor* 6, 15-20). La moral del matrimonio (*Ef* 5, 21-33), la moral familiar (*Ef* 6, 1-9) y en general la moral social (*Ef* 4, 1), comprendida la condenación de la mentira (*Ef* 4, 25), se fundan en la idea muy rica de que los cristianos son miembros unos de otros y miembros de Cristo.» [204]

Como Dios ha puesto de antemano en Jesucristo la subsistencia de todas las cosas, y así toda la humanidad en su cabeza se presenta desde el principio como una unidad ante Dios, en todo pecado contra la cabeza se halla también un pecado contra el cuerpo. Ni tan si-

202. *Cf.* también las enérgicas expresiones de san Agustín. Sobre este punto: M. Strohm, «Der Begriff der *natura vitiata* bei Augustin», en *TQ,* 135 (1955), páginas 184-203; N. Merlin, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (París, 1931).

203. Denz.-Schön., 2291 (trad. castellana, en Denz., 1290).

204. H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París, 1948), pp. 60 s., nota 149; trad. castellana, «*Gratia Christi.* Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo* (Barcelona, Estela, 1966), p. 51, nota 149.

quiera el pecado más personal y oculto es un pecado privado, sino un pecado de carácter social, es decir, asocial. Todo pecado tiene un aspecto eclesiológico, es una agresión a los demás miembros del mismo Cuerpo, es una carga para la Iglesia. Por lo demás, los daños directamente visibles causados al hombre y la influencia durable y contagiosa del mal no son más que las manifestaciones superficiales del proceso profundo de destrucción de la comunidad.

La Iglesia católica ha tomado desde siempre muy en serio el carácter social y eclesiológico del pecado. Prueba de ello es, ante todo —junto al *Confiteor* de la misa romana— la práctica penitencial de la Iglesia antigua. Las investigaciones más recientes de la historia de los dogmas han mostrado que, en la práctica penitencial de la antigua Iglesia, la reconciliación con la Iglesia *(pax ecclesiastica)* juega el papel decisivo.[205]

El pecado es siempre (consciente o inconscientemente) un pecado contra Jesucristo, es decir, que el hombre peca contra Aquel en quien él y todos los hombres han sido creados y en quien él con todos los hombres tienen subsistencia. Pero Éste la guarda, de manera que incluso en el pecado puede subsistir y no perece. Sí, Éste, en quien desde el origen halla con todos los hombres subsistencia, se hace en la plenitud de los tiempos hombre entre los hombres para alcanzar que su criatura viva para Él de nuevo y con más riqueza. Aquí radica el misterio de la expresión incomprensible del libro de la Sabiduría (15, 1-2): «Pero tú, Dios nuestro, bondadoso y veraz, paciente y que todo lo gobiernas con misericordia. Pues si pecamos, tuyos somos, reconocemos tu poder, mas no queremos pecar sabiendo que te pertenecemos.»

Bernardo de Claraval lo expresa de la siguiente manera: *Sed neque in hoc saeculo aeque inveniri uspiam posset similitudo (divinae imaginis),*

205. Cf. A. M. Landgraf, «Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastic», en *Schol*, 5 (1930), pp. 219-247; B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum* (Bonn, 1940); *Handbuch der Dogmengeschichte*, tomo IV-3: *Busse und Letzte Ölung* (Friburgo, 1951); M. Schmaus, «Reich Gottes und Busssakrament», en *MTZ*, 1 (1950), pp. 20-36; K. Rahner, «Vergessene Wahrheiten über das Busssakrament», en *Schriften zur Theologie*, t. II, p. 143-183, trad castellana, «Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia», en *Escritos de teología*, t. II, pp. 141-180, y los artículos citados sobre la teología penitencial en Tertuliano, Cipriano, Orígenes, la *Didascalia Apostolorum*. Sobre el aspecto eclesiológico del pecado han llamado más la atención: B.; Häringg, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, pp. 124 s., 354, etc., trad. castellana, *La ley de Cristo;* J. Beumer, «Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht», en *TG*, 43 (1953), pp. 81-102; H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (París, Cerf, 5.ª ed., 1952), páginas 61-63, trad. castellana, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Barcelona, Estela, 1963), pp. 63-64; etc.

sed adhuc hic foeda et deformis iacuisset imago, si non evangelica illa mulier lucernam accenderet, id est, Sapientia in carne appareret, everreret domum, videlicet vitiorum, drachman suam requireret quam perdiderat (Lc 15, 8): *hoc est imaginem suam, quae nativo spoliata decore, sub pelle peccati sordens tamquam in pulvere latitabat; inventam tergeret, et tolleret de regione dissimilitudinis; pristinamque in speciem reformatam, similem faceret illam in gloria sanctorum, imo sibi ipsi per omnia redderet quandoque conformem, cum illud Scripturae videlicet impleretur: «Scimus quia cum apparuerit, similis ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est»* (I Jn 3, 2). *Et revera cui potius id operis congruebat quam Dei Filio, que cum sit splendor gloriae, et figura substantiae Patris, portans verbo universa, ex utroque facile munitus apparuit, et unde reformaret deformem, et unde debilem confortaret: dum et de splendore figurae fugans tenebras peccatorum, redderet sapientem; et ex virtute verbi contra tyrannidem daemonum potentem efficeret. Venit ergo ipsa forma, cui conformandum erat liberum arbitrium: quia ut pristinam reciperet formam, ex illa erat reformandum, ex qua fuerat et formatum. Forma autem Sapientia est...*[206]

Y en los *Soliloquia animae ad Deum*, que han sido atribuidos a san Agustín, se dice: ... *Omnia per Verbum facta sunt, quaecumque facta sunt.* Et qualia facta sunt? Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona (Gén 1, 31). *Omnia quaecumque sunt, per Verbum facta sunt; et quaecumque per Verbum facta sunt, valde bona sunt. Quare bona sunt? Quia per Verbum facta sunt. Et sine ipso factum est nihil* (Jn 1, 3); *quia nihil aliud est malum, quam privatio boni; sicut nihil aliud est caecitas, quam privatio luminis. Malum igitur nihil est; quia utique sine Verbo factum est, sine quod factum est nihil. Illud autem malum est, quod privat illo bono per quod facta sunt omnia bona, scilicet Verbo per quod facta sunt omnia quaecumque sunt. At quae non sunt, per ipsum facta non sunt, et ideo nihil sunt. Et ideo mala sunt quae facta non sunt; quia omnia quaecumque sunt, per Verbum facta sunt, et omnia per Verbum bona facta sunt. Cum igitur omnia per Verbum facta sunt, mala per ipsum non sunt: restat igitur, quod omnia quaecumque facta non sunt, bona non sunt, quia omnia quae facta sunt, bona sunt. Et ideo mala non sunt, quia facta non sunt; et ideo nihil sunt, quia sine Verbo factum est nihil. Malum igitur nihil est; quia factum non est. Sed qualiter malum est, si factum non est? Quia malum privatio Verbi est, per quod bonum factum est. Esse ergo sine Verbo malum est; quod esse non est, quia sine ipso nihil est. Sed quid est separari a Verbo? Si hoc velis scire, audi quid sit Verbum, Verbum Dei dicit, Ego sum via, veritas et vita* (Jn 14, 6). *Separari ergo a Verbo, est esse sine via, sine veritate, sine vita; et ideo sine ipso nihil et ideo malum; quia separari a bono, per quod facta sunt omnia bona valde. Separari autem a Verbo, per quod omnia facta sunt, nihil aliud est quam deficere, et a facto transire in defectum; quia sine ipso est nihil. Quoties ergo a bono devias, a Verbo te separas, quia ipsum est bonum; et ideo nihil efficeris, quia sine Verbo es, sine quo factum est nihil...*[207]

... Miser eram, non cognoscebam; et hoc quia sine te Verbo eram, sine

206. Bernardo de Claraval, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 10, núms. 32-33 (*PL*, t. 182, col. 1019 s.; trad. castellana en *OCSB*, t. 2, pp. 957-959).

207. Agustín, *Soliloquia animae ad Deum*, cap. 5 (*PL*, t. 40, col. 868 s.).

quo factum est nihil, per quod omnia conservantur, sine quo omnia annihilantur. Sicut enim omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil; sic per ipsum omnia conservantur quaecumque sunt, sive in caelo, sive in terra, sive in mari, et in omnibus abyssis. Nec pars parti in lapide adhaeret, nec in aliquo creatorum; nisi quia per Verbum conservantur, per quod omnia facta sunt. Adhaeream ergo tibi, Verbum, ut conserves me; quia ubi a te recessi, perii in me: nisi quia tu qui feceras, refecisti me. Ego peccavi, tu me visitasti; ego cecidi, tu me erexisti; ego ignoravi, tu me docuisti; ego non vidi, tu me illuminasti.[208]

La doctrina de la justificación vuelve de nuevo poco a poco a la vista. Debiera ser evidente que las exposiciones sobre Jesucristo y sobre la creación no han sido inútiles. Ahora se hace posible interpretar correctamente el punto de partida del acontecimiento de la justificación, el pecador. Puede apreciarse qué sean la potencia y la impotencia fundamental del pecado.

El concilio de Trento define al pecado como señorío del demonio y de la muerte, por el cual pierde el hombre su inocencia, haciéndose hijo de la ira.[209] El pecado como *aversio a Deo et conversio ad creaturas* tiende inmediatamente a la muerte total, a la ruina de la criatura. De hecho, se trata aquí de mucho más que de la pérdida de un *accidens* decorativo o de una blanca vestidura de gracia: se trata de una agresión contra la sustancia y el corazón, se trata —por ser una agresión contra Dios— de una agresión al hombre, de una tentativa culpable de *autodestrucción*. Tal es *la última* radicalidad *y el poder del pecado*. A pesar de esto y al mismo tiempo, se ha de decir con toda claridad, con el concillio de Trento: *Si quis liberum arbitrium post Adae peccatum amissum et extinctum esse dixerit... anathema sit.*[210] Con esto, el concilio no ha querido en modo alguno minimizar el pecado. El pecador continúa siendo hombre, conserva su naturaleza humana, *no* porque el hombre hubiera realizado su obra de destrucción con poca seriedad; el hombre ha pecado bastante a fondo, *no* porque él mismo hubiera merecido la indulgencia de Dios; el hombre ha merecido ser expulsado de la tierra, *no* porque haya conservado un último resto de bien —bien malo es en su corazón, en su centro.

«Yo *por la honra de mi nombre* contengo mi ira, *por amor de mi gloria* te doy largas, y no llego a exterminarte» (*Is* 48, 9; *cf. Ez* 20. 13 s.) Vale aquí con toda su fuerza la frase del concilio de Orange II,

208. *Ibid.*, cap. 6 (*PL*, t. 40, col. 869).
209. DENZ.-SCHÖN., 1521 (trad. castellana, en *FC*, 555, y en DENZ., 793).
210. DENZ.-SCHÖN., 1555 (trad. castellana, en *FC*, 587, y en DENZ., 815); *cf.* 1521 (*FC*, 555, DENZ., 797).

canon 22: *De his, quae hominum propria sunt. Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.*[211] El hombre continúa siendo hombre porque le perdonan la misericordia y la gracia de Dios, conservándole con longanimidad para la justificación, y esto justamente por el poder eficaz y gracioso de Jesucristo que ya en la creación previene y ataja. Dice el canon 14: *Nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur, sicut dicit Psalmista: «Cito anticipet nos misericordia tua, Domine»* (*Ps* 78, 8); *et illud: «Deus meus, misericordia eius praeveniet me»* (*Ps* 58, 11)[212]

Gregorio Magno: *Sancti viri sciunt post parentis lapsum de corruptibili stirpe se editos, et non virtute propria, sed praeveniente superna gratia ad meliora se vota vel opera commutatos; et quidquid sibi mali inesse cognoscunt, de mortali propagine sentiunt meritum; quidquid vero in se boni inspiciunt, immortalis gratiae cognoscunt donum, eique de accepto munere debitores fiunt, qui et praeveniendo dedit eis bonum velle quod voluerunt et subsequendo concessit bonum posse quod volunt.*[213]

El orden del ser permanece en pie, porque Aquel en quien tiene subsistencia opone de antemano a su disolución su no activo y misericordioso. La potencia destructora del pecado se estrella no contra la firmeza del hombre, sino contra la piedra angular, Jesucristo, que precisamente en el pecado hace «sobreabundar la gracia» (*Rom* 5, 20): *Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus.*[214] En esto muestra *el pecado* su *impotencia fundamental.*

Para la interpretación del concilio de Orange II (y, correlativamente, del concilio de Cartago XVI y del *Indiculus Coelestini,* que se hallan en la misma línea): entre estos antiguos documentos antipelagianos y los nuevos documentos antiprotestantes y antijansenistas hay necesariamente una gran diferencia de orientación y de tono. Pero a ninguno le debe venir en mientes imaginar una oposición a causa de esto, porque el concilio de Trento, por ejemplo, procede conscientemente del de Orange II.[215] El teólogo católico tomará lo mismo los antiguos documentos que los nuevos sin limitar ni debilitar su significación y los considerará en su visión de con-

211. DENZ.-SCHÖN., 392 (trad. castellana, en DENZ., 195).
212. DENZ.-SCHÖN., 384 (trad. castellana, en DENZ., 187); *cf.* 386 (DENZ., 189).
213. GREGORIO MAGNO, *Expositio in librum Iob sive Moralium,* lib. XXII, 20 (*PL,* t. 76, col. 225).
214. DENZ.-SCHÖN., 395 (trad. castellana, en DENZ., 198).
215. *Cf.,* por ejemplo, los tres primeros cánones del decreto de la justificación: DENZ.-SCHÖN., 1551-1553 (trad. castellana, en *FC,* 583-585, y en DENZ., 811-813).

junto. El concilio de Orange II puede ser comprendido correctamente sólo a la luz del concilio de Trento y, a la inversa, el concilio de Trento sólo a partir del concilio de Orange II puede ser correctamente apreciado. En este sentido hemos intentado tomar igualmente en serio dos afirmaciones tan contradictorias como la del canon 5 del decreto de justificación del concilio de Trento [216] y la del canon 22 del concilio de Orange II,[217] sin la menor atenuación de la una ni de la otra. Y aún aduciremos otro ejemplo.

El valor dogmático del concilio de Orange II es discutible porque se duda si Bonifacio II aprobó sólo la *professio fidei* o también los cánones, si aprobó todos los cánones o sólo los ocho primeros.[218]

Según el estudio más reciente, el de Piccorelli, consideran todo el documento como *de fide definita* los siguientes teólogos católicos: Leclercq, Malnory, Morin, De Groot, Huygens, Natalis, Lercher, Godoy; como *de fide:* Billuart, Noris, Beraza, Hurter. Podrían añadirse otros muchos. Pero, como quiera que se resuelva el problema histórico, están los teólogos católicos de acuerdo en que todo el documento transmite irrecusablemente la doctrina católica, que no puede ser impugnada por ninguno. El *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger dice sobre este concilio: *Hoc consilium a Bonifacio II approbatum tantam obtinuit in Ecclesia auctoritatem, ut merito tamquam infallibilis regula fidei habeatur.*[219] En la historia de los dogmas tiene gran importancia el hecho de que el concilio no hubiera sido conocido por los teólogos situados entre el siglo XII y el segundo tercio del XVI, porque no se hallaba registrado en las colecciones medievales de uso más corriente; en general no distinguían estos teólogos entre pelagianismo y semipelagianismo; tampoco santo Tomás ha hablado de semipelagianismo más que a partir de la *Summa contra Gentes.* Solamente alrededor de 1600, y no antes, aparece la palabra «semipelagianismo».[220]

Ahora todavía algunas palabras sobre el citado canon 22 *(Nemo habet*

216. DENZ.-SCHÖN., 1555 (trad. castellana, en *FC*, 587, y en DENZ., 815).

217. DENZ.-SCHÖN., 392 (trad. castellana, en DENZ., 195).

218. DENZ.-SCHÖN., 398-400 (trad. castellana, en DENZ., 200 a-200 b). Sobre este problema (como también sobre la interpretación de cada uno de los cánones), *cf.* los trabajos de C. J. von HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II (París, 1908), pp. 1085-1110; G. de PLINVAL, «L'activité doctrinale dans l'Église Gallo-Romaine», en A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. IV (París, 1948), pp. 397-419; P. LEJAY, «Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles», en *RHLR*, 10 (1903), pp. 217 ss.; E. AMANN, artículo «Semi-pélagiens», en *DTC*, t. 14 (1939), col. 1796-1850; G. FRITZ, artículo «Orange», en *DTC*, t. 11 (1931), col. 1087-1103; M. CAPPUYNS, «L'origine des *Capitula* pseudo-célestiniens», en *RBen*, 41 (1929), páginas 156-170; J. ERNST, «Die dogmatische Geltung des 2. Konzils von Orange», en *ZKT*, 30 (1906), pp. 650-670; «Augustin und der Semipelagianismus», en *ZKT*, 62 (1938), páginas 171-196; J. C ÉNÉ, «Le Semi-pélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin», en *RSR*, 43 (1955), páginas 321-341; L. PICCORELLI, *Valor dogmático de la doctrina católica sobre el «Initium Fidei» según la controversia semipelagiana*, tesis doctoral en la Universidad Gregoriana (Roma, 1953).

219. Trad. castellana en DENZ., p. 69, nota 3.

220. Sobre toda esta evolución, *cf.* H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (París, 1944).

de suo nisi mendacium et peccatum, etc.[221] el cual, a causa de su oposición a la 27 proposición condenada de Bayo *(Liberum arbitrium, sine gratiae Dei adiutorio, nonnisi ad peccandum valet)*,[222] constituye la *crux interpretum*.[223]

Querríamos seguir la interpretación de Ripalda, Kleutgen, Berlage, Schwand, Hefele, etc.; Hefele la resume así: *Lors donc que les forces naturelles (le suum ainsi que le nomme le concile) de l'homme sont seules en jeu, il n'en résulte que le contraire de la moralité, c'est-à-dire le péché et le mensonge.*[224] Esta interpretación parece corresponder mejor al contexto agustiniano del cual se sacó el canon 22.[225] Así no hay necesidad de atenuar el texto: la primera parte de la proposición, que es negativa, afirma: todo cuanto el hombre tiene de sí mismo y no de la gracia (en el sentido más amplio) es pecado; o viceversa: solamente el pecado es aquello que no viene de la gracia, sino del mismo hombre. La segunda parte, que es positiva, afirma: cuanto en nosotros hay de bueno proviene de la gracia de Jesucristo. Aquí el *peccatum* es comprendido así en sentido estricto. Con razón rechaza Rondet la interpretación anacrónica, según la cual la frase valdría sólo para la esfera «sobrenatural».[226]

Y ahora volvamos a la 27 proposición de Bayo:[227] ¿sería necesario recurrir al argumento según el cual esta proposición sólo está condenada de una manera relativa y no debe ser considerada en manera alguna como herética *(nonnullae aliquo pacto sustineri possent)*[228] y que los consultores de Pío V no han pensado en el concilio de Orange, que acababa apenas de ser reconocido?[229] No lo creemos.

La 27 proposición de Bayo es el título de un capítulo en la obra *De virtutibus impiorum*, de este autor: *Quod liberum arbitrium nisi Dei adiutorio non nisi ad peccandum valet.*[230] Está condenada la siguiente proposición: el libre arbitrio no puede obrar bien antes de la justificación

221. Denz.-Schön., 392 (trad. castellana, en Denz., 195).

222. Denz.-Schön., 1927 (trad. castellana, en *FC*, 627, y en Denz., 1027). *Cf.*, sobre este punto, X. Le Bachelet, artículo «Baïus», en *DTC*, t. 1 (1905), col. 83-86.

223. Explicación en: J. Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustinus (nebst einem Anhang über den 22. Canon des Arausicanum II)* (Friburgo, 1871); «Zur Erklärung des XXII Kanons von Orange», en *ZKT*, 19 (1895), páginas 177-185; C. J. von Hefele-H. Leclerch, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, pp. 1100-1103; G. Fritz, artículo «Orange», en *DTC*, t. 11 (1931), col. 1095 s.; E. Amann, artículo «Semi-pélagiens», en *DTC*, t. 14 (1939), col. 1846-1848; H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, página 161, trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, pp. 134-135.

224. C. J. von Hefele-H. Leclercq, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II, p. 1100.

225. *Cf.* Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. 5, n. 1 (*PL*, t. 35, col. 1414; traducción castellana, en *OSA*, t. 13, pp. 159-161).

226. H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, p. 161, nota 78; trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, pp. 134-135, nota 78.

227. Denz.-Schön., 1927 (trad. castellana, en *FC*, 627, y en Denz., 1027).

228. Denz.-Schön., 1980 (trad. castellana, en Denz., 1080).

229. E. Amann, artículo «Semi-pélagiens», en *DTC*., t. 14 (1939), col. 1847 s.

230. Denz.-Schön., 1927 (trad. castellana, en *FC*, 627, y en Denz., 1027); M. Bayo, *De virtutibus impiorum*, lib. II, cap. 8, en *Opera*, edición Gerberon (Colonia, 1696), página 70.

(véase la proposición 35 condenada: *Omne, quod agit peccator vel servus peccati, peccatum est*),[231] es decir, el libre arbitrio no puede obrar bien sin la gracia de la justificación (por esto, no entiende Bayo muy verosímilmente una auténtica *gratia habitualis*). *No* está resuelto el problema de saber si el libre albedrío podría obrar bien sin ninguna gracia: sobre este punto, Bayo no se ha manifestado en absoluto, pues para él no cabe plantearse un «buen» obrar anterior a la justificación.[232] El principal adversario de Bayo, Ripalda, sostiene categóricamente (con el concilio de Orange) la doctrina según la cual en el actual orden del mundo el libre albedrío no puede obrar sin alguna manera de gracia.[233] El comentario de Marietti sobre *Suma teológica*, 1-2, q. 109, a. 2, cita como partidarios de la opinión de que en el *statu naturae corruptae* no puede darse ninguna obra buena: Capreolo, V. Contenson, Gregorio de Rímini, G. Vázquez. Según Rondet, en este pasaje de santo Tomás, el *sine gratia* debe entenderse de la *gratia habitualis*.[234]

Según esta interpretación, la condenación concuerda tanto con el canon 22 de Orange[235] como con la condenación de Abelardo, que decía: *Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum*.[236] Desde este punto se comprenderá también correctamente la 28 proposición de Bayo.[237]

El *terminus a quo* del acontecimiento de la justificación es así el pecador; es decir, no un hombre que de cualquier manera se conserva por sus propias fuerzas, que sin Jesucristo podrá en todo caso existir también «como hombre» y que hubiera así conservado una última autonomía, es más bien el hombre que debe a Jesucristo todo cuanto le ha quedado de humano a pesar del pecado, quien se lo ha conservado para su justificación. Así, el pecador —a pesar de su facultad de elegir —no es capaz, en ningún plano, de ninguna suerte de autojustificación. Como lo dice el concilio de Trento al comienzo de los *canones de iustificatione: Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Iesum gratia posse ius-*

231. DENZ.-SCHÖN., 1935 (trad. castellana, en DENZ., 1035); y 1925 (*FC*, 626, y DENZ., 1025), 1965 (DENZ., 1065).

232. DENZ.-SCHÖN., 1935 (trad. castellana, en DENZ., 1035).

233. J. M. de RIPALDA, *De ente supernaturali disputationes theologicae* (París, 1870), disp. 20.

234. H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, p. 217; trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, p. 183. Sobre el desarrollo de la doctrina en la Escolástica, *cf.* J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. II (Friburgo de Brisgovia, 1951), pp. 8-26; *cf.* t. I (1942), p. 237.

235. DENZ.-SCHÖN., 392 (trad. castellana, en DENZ., 195).

236. DENZ.-SCHÖN., 725 (trad. castellana, en DENZ., 373).

237. DENZ.-SCHÖN., 1928 (trad. castellana, en *FC*, 628, y en DENZ., 1028). Sobre DENZ.-SCHÖN., 2438-2441 (*FC*, 641-644, y DENZ., 1388-1391), *cf.* E. BERBUIR, *Natura humana*, pp. 63-65.

tificari coram Deo: anathema sit.[238] Y el concilio de Orange II, en el canon 7: *Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae eternae, cogitare, ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae predicationi consentire posse confirmat absque illuminatione et inspiratione Spiritus Sancti, qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati, haeretico fallitur spiritu, non intelligens vocem Dei in Evangelio dicentis: «Sine me nihil potestis facere»* (Jn 15, 50), *et illud Apostoli: «Non quod idonei simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est»* (II Cor 3, 5).[239]

Para determinar nuestra posición, hay que trazar aquí excepcionalmente una frontera polémica: el error fundamental de los reformadores en su doctrina del pecado no fue tomar el pecado a lo «trágico». Por el contrario, lo tomaron demasiado poco «trágicamente», porque no se percataron del «poderoso» derroche de gracia que exigía el pecado. Es cierto, el católico puede conceder a los reformadores que sin la gracia (en el sentido general, no en el sentido de la gracia «justificante») el hombre no es nada, pues el hombre sería sin Cristo, y sin Cristo (y es esto lo que resulta) el hombre no sería. Sí, sin la gracia el hombre no sería nada: *... ad confitendum gratiam Dei, cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est.*[240]

Sin embargo, los reformadores se equivocaron al concebir el estado del pecador como un *estado absolutamente desprovisto de gracia:* olvidaron el ser en Jesucristo incluso de la criatura pecadora, olvidaron el *displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus.*[241] Fueron demasiado poco radicales: si realmente el hombre pecador se hubiera encontrado en un estado absolutamente desprovisto de gracia, entonces el hombre no solamente hubiera quedado reducido al estado de un pedazo de madera sin voluntad, sino que hubiese sido barrido de esta tierra; pero esto para los reformadores resultaba abiertamente contrario a las apariencias, y por ello no pudieron ir tan lejos. Si hubieran llegado a las últimas consecuencias de su pensamiento, habrían reconocido que el pecador no solamente había merecido caer en la postración, sino ser expulsado de la tierra; pero que Dios en Jesucristo dejó rebosar su gracia sobreabundante con relación al pecado y que preservó al pecador de la ruina. Entonces hubieran atribuido al pecador, con el concilio de Trento, la «libertad» de dejarse convertir, no en virtud de una autodeterminación pelagiana, sino por la misericordia preventiva de Cristo, que quiso por su gracia —y ésta era, en esta definición, la profunda intención del concilio de Trento— que el hombre no quedara postrado perezosa y resignadamente, sino que

238. DENZ.-SCHÖN., 1551 (trad. castellana, en *FC*, 583, y en DENZ., 811).
239. DENZ.-SCHÖN., 377 (trad. castellana, en DENZ., 180).
240. *Indiculus Caelestini*, cap. 10 (DENZ.-SCHÖN., 249; trad. castellana, en *FC*, 540, y en DENZ., 142).
241. Concilio de Orange II, can. 25 (DENZ.-SCHÖN., 395; trad. castellana, en DENZ., 198).

realizara su salvación en espíritu de humilde penitencia sólo por el poder de Jesucristo.

Pero la incapacidad del pecador para toda autojustificación debe ser descrita con más precisión. Querríamos contestar a tres preguntas: 1.ª ¿Es libre o no el pecador? 2.ª ¿Qué ocurre con el ser del pecador? 3.ª ¿Qué ocurre con la acción del pecador?

25. *La corrupción del hombre*

En el pecado, ¿el hombre *es o no libre*? Se olvida con facilidad cuán importante papel juega aquí la terminología. «Libertad», como es sabido, es un concepto ambiguo, y esto no sólo desde el liberalismo, sino ya desde los tiempos de Jesús. Cuando Jesucristo anunció a sus compatriotas que su Palabra, la Verdad, les haría libres, le replicaban con indignación que eran ya libres: «¿... cómo dices tú: Seréis libres?» Y Jesús les contestó: «En verdad, en verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado... Si el Hijo os librare, seréis verdaderamente libres» (*Jn* 8, 31-36).

Como ha quedado establecido en el capítulo 20, la Sagrada Escritura como norma primera de la teología es también la norma de la terminología teológica. No porque la terminología de Jesucristo (o incluso la de los escritores sacros), como producto de la inteligencia personal y de la intuición religiosa de este hombre único, tuviera una importancia singular; esta terminología no es simplemente una creación nueva, sino que existía ya como simple medio de comunicación de una determinada sociedad. Y, sin embargo, esta palabra humana formada por una colectividad limitada es, al mismo tiempo y en su entera contingencia histórica, la Palabra inspirada de Dios; y como tal tiene alcance universal, valedero y normativo, para todos los hombres, tiempos y países. Y como la inspiración del Espíritu no alcanza solamente a un contenido abstracto, sino a un contenido en un determinado vestido literario, alcanza así también a la terminología. También participa en el carácter normativo de la palabra de Dios, particularmente en cuanto incluye directamente un contenido teológico. La terminología de la Sagrada Escritura no es, por lo demás, una terminología «científica», en el sentido de conjunción exclusiva y escrupulosamente observada, de contenidos totalmente definidos (con conceptos asimismo totalmente definidos), sino una terminología de la expresión humana extracientífica (en manera alguna inasible o incluso irracional). Como ésta, la Sagrada Escritura precisa lo que quiere decir

no tanto por la posición que asigna a una palabra en el mundo de los conceptos, sino que renueva su sentido partiendo de la viva totalidad del contenido que ha de expresar, dentro del abanico de significaciones que deja a un concepto. Con lo cual, en libertad divina, tiende menos a limitar y definir el sentido de una palabra que a darle apertura y amplitud, dotándolo así de densidad. En este sentido, la terminología de la Escritura participa del carácter normativo de la palabra de Dios. Esto no impide el uso de las categorías extrabíblicas; renunciar a la teología en beneficio de la palabra de Dios sería no querer responder a la invitación de Dios como corresponde a un hombre que reflexiona. Y así es más importante destacar con inteligencia y claridad la íntima dependencia en que se halla respecto a la palabra de Dios la inevitable teología: hay que medir todas las categorías filosóficas y teológicas con la categoría de la palabra de Dios.

Si de esta manera el teólogo emplea la palabra «libertad», la valorará según el original abanico de significaciones y según el sentido original que tiene en la Sagrada Escritura, y no le atribuirá sin más otro sentido, a no ser que medien graves razones. Si se examina el uso de las palabras ἐλευθερια, ἐλευθερος, ἐλευθερουν en el Nuevo Testamento, se echará de ver que estas palabras, en todo el Nuevo Testamento (como ya en el Antiguo), no tienen el sentido de «libertad de elección».

Los artículos de los diccionarios de F. Zorell, W. Bauer, H. Schlier [242] muestran que en el Nuevo Testamento se trata o de la libertad social o política (en oposición a la esclavitud o al vasallaje), o bien, sobre todo (en los enunciados de cierta importancia teológica), de la libertad religioso-moral, de la específica libertad cristiana de los hijos de Dios. La «libertad» de hacer el mal se revela como esclavitud (*II Pe* 2, 19).

W. Rudolph resume así la concepción del Antiguo Testamento: «En ningún momento de su historia, Israel no se emancipó del lazo que le ataba a su Señor, Yavé. No es una casualidad que la palabra "libertad", la palabra maestra del mundo griego, aparezca en el Antiguo Testamento sólo una vez (*chufscha, Lev* 19, 20) y aun designando el estado social del libre para distinguirlo del esclavo (lo mismo vale para el adjetivo *chofschi*, más frecuente, y para *naqui*, que en ocasiones puede ser traducido por "libre"; significa siempre y solamente la libertad negativa frente a una determinada obligación y no expresa nunca un valor positivo). No ha de asombrar que en el diccionario teológico, que en todos los demás casos remite a la raíz veterotestamentaria de los vocablos griegos, falte toda referencia al Antiguo Testamento para la palabra *eleutheros*.» [243]

242. H. Schlier, artículo «ελευθερος», en *TWNT*, t. 2 (1935), pp. 484-500.

243. W. Rundolph, «Das Menschenbild des Alten Testamentes», en *Dienst unter dem Wort. Festschrift H. Schreiner* (Gütersloh, 1953), pp. 241 s. Para lo que si-

De esta manera, cuando vamos a hablar teológicamente de *la* libertad, de aquella de que habla el mismo Espíritu Santo, no hablamos de la «libertad de elección», sino de la «libertad de los hijos de Dios». No es necesario decir que la «libertad de elección» se presupone en cada página de la Sagrada Escritura, siendo indispensable para la teología. Los grandes temas de la Escritura, como alianza, pecado, castigo, conversión, carecen sin ella de sentido; así, como el hombre e incluso el pecador pueden pensar «correctamente», pueden también obrar «con libertad». Sin embargo, la Sagrada Escritura no llama a esta acción una acción «libre».

No queremos eliminar la terminología, que toma a la palabra «libertad» en su primera significación de «libertad de elección». La Iglesia tuvo sus razones para emplear la palabra «libertad» también en este sentido, particularmente desde la Escolástica. La «libertad de elección» constituye la base antropológica de la libertad cristiana. Sin esta base perdería, como indicábamos justamente siguiendo a la Sagrada Escritura, toda su significación como libertad cristiana. La Iglesia tomó bajo su protección la «libertad de los hijos de Dios» precisamente cuando abogó por la «libertad de elección». Así, la Iglesia se ha defendido con energía desde la más alta Edad Media contra las múltiples formas de predestinacionismo; por ejemplo, en el siglo VII, contra los herejes españoles;[244] luego, en el siglo IX, contra Gottschalk y otros,[245] como contra Escoto Eriúgena;[246] en el siglo XIV, *contra Eckart.*[247] Considerado desde este punto de vista, el empleo de la palabra «libertad» por «libertad de elección» es una legítima extensión del concepto bíblico de libertad (con ocasión de la Reforma, el concepto de «libertad de elección» fue definido con más precisión contra Jansenio;[248] también en el concilio Vaticano I[249]). Pero ya se comprende que con esto la terminología de la Escritura no hubo de verse desplazada; la Iglesia no dejó nunca de hablar de la «libertad de los hijos de Dios». Pero ¿no podrían ser disipados algunos equívocos mediante una explicación de la terminología realizada a la

gue, cf. St. LYONNET, *Liberté chrétienne et loi nouvelle,* manuscrito (Roma, Instituto Bíblico, 1953); R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes* (Friburgo, 1941); H. SCHLIER, «Über das vollkommene Gesetz der Freiheit», en *Festschrift R. Bultmann* (Stuttgart, 1949), pp. 190-202.

244. DENZ.-SCHÖN., 596 (trad. castellana, en DENZ., 300).
245. DENZ.-SCHÖN., 621 (trad. castellana, en DENZ., 316).
246. DENZ.-SCHÖN., 625 ss. (trad. castellana, en DENZ., 320 ss.).
247. DENZ.-SCHÖN., 964 (trad. castellana, en DENZ., 514).
248. DENZ.-SCHÖN., 2003 (trad. castellana, en *FC*, 637, y en DENZ., 1094), 2301 (DENZ., 1291).

vez partiendo de la Sagrada Escritura y de la Tradición católica?

E. Gilson ha señalado cómo, para san Agustín, el *liberum arbitrium* se identifica sencillamente con la voluntad como poder humano de elección, y así no cesa ni por el pecado ni por la gracia.[250] Sin embargo, para él, *liberum arbitrium* no significa todavía *libertas*. En el pecador hay *liberum arbitrium*, pero no hay *libertas*. Por la gracia alcanza el hombre la *libertas*. Mientras que el *liberum arbitrium* afirma incluso la posibilidad de pecar y así hace al hombre responsable de su pecado, la *libertas* excluye todo pecado. *Libertas* dice precisamente la libertad de no pecar. Así san Agustín, según Gilson. Es posible que Gilson haya exagerado el contraste entre *liberum arbitrium* y *libertas* y que su interpretación no ande de acuerdo con todos los textos.[251] Pero bien podrá admitirse la posibilidad de que en san Agustín se halle una oposición tan radical. En todo caso, esta terminología, como hace notar el mismo Gilson, tiene el grave defecto de imponer el empleo del adjetivo *liber* lo mismo para el *liberum arbitrium* que para la *libertas*.[252]

Gilson hace notar además que, en san Anselmo, la terminología agustiniana aparece esclarecida y fijada. Según san Anselmo, el hombre tiene siempre un *arbitrium*, pero este *arbitrium* no es siempre *liber*.[253] *Libertas (arbitrii)* es de esta manera sinónimo de *potestas non peccandi*.

En santo Tomás, *liberum arbitrium* aparece empleado con el significado de «libertad de elección», y a menudo también *libertas*. Sin embargo, el concepto bíblico-cristiano de la libertad halla su traducción en las palabras *libertio, liberare*,[254] pero también en la misma palabra *libertas*, a saber, en los comentarios escriturarios en que santo Tomás distingue *libertas corporalis* de *libertas spiritualis* (= *libertas gratiae*).[255] A este propósito son interesantes las siguientes frases: *Non posse peccare con diminuit libertatem*,[256] y *velle malum nec est libertas, nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum*.[257]

Los nuevos teólogos católicos han visto con claridad el problema terminológico. Staudenmaier, por ejemplo, distingue «una doble libertad»: libertad «como poder» (= «libertad de elección») y libertad como «esta-

249. DENZ.-SCHÖN., 3025 (trad. castellana, en *FC*, 259, y en DENZ., 1805).

250. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París, 3.ª ed., 1949), páginas 205-208.

251. Sobre el concepto de libertad de san Agustín, *cf.* también G. de BROGLIE, *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus, pars prior positiva* (París, 1948), páginas 84-87; N. MERLIN, *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (París, 1931), pp. 376 s.

252. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, pp. 212-214.

253. *Cf.* ANSELMO, *De libero arbitrio*, cap. 2 y 3 (*PL*, t. 158, col. 492-494; traducción castellana, en *OCSA*, t. 1, pp. 553-563).

254. Por ejemplo, *Suma teológica*, 3, q. 46, a. 1-3 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 12 [1955], pp. 409-418); 3, q. 49, a. 1-3 (ed. B. A. C., t. 12, pp. 496-504); 3, q. 52, a. 5-8 (ed. B. A. C., t. 12, pp. 558-567); 3, q. 69, a. 2 (ed. B. A. C., t. 13 [1957], páginas 297-298); *Suma contra los gentiles*, lib. III, cap. 157-158 (ed. B. A. C., t. 2 [1953], pp. 546-550).

255. TOMÁS DE AQUINO, *In Evangelium Ioannis*, 8, 31-36, lect. IV, 1-4; *cf.* también *In epistolam Pauli ad Romanos*, 6, 18. 22; 8, 2. 21.

256. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 2-2, q. 84, a. 4, ad 1.

257. TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 22, a. 6 *corpus*.

do».[258] Kuhn coloca la «libertad» entre la «necesidad y la «arbitrariedad».[259] Baader distingue «libre arbitrariedad» y «voluntad realmente libre»,[260] «libertad formal o libertad de elección» y «libertad de ser»,[261] «libertad de elección» y «libertad efectiva»,[262] «capacidad de elegir el mal» y «liberado de la elección entre el bien y el mal».[263]

Apoyados en esta tradición católica, que tiene fundamentos bíblicos, querríamos establecer una distinción entre los términos «poder de elección» («capacidad de elección» = *arbitrium;* adjetivo, «capaz de elegir», «capaz de decidir» o algo semejante) y «libertad» (*libertas;* adjetivo, «libre»).

Con esta (!) terminología pueden proponerse los siguientes enunciados teológicos: En Dios, poder de elección y libertad se identifican, en cuanto Dios elige necesariamente el bien. En el hombre de este mundo, el poder de elección supone la capacidad de elegir entre el bien *y* el mal (y aquí se sitúa el problema filosófico y teológico del determinismo). El poder de elección es empleado bien (con la gracia) o mal (contra la gracia). Si se emplea bien, el poder de elección es «libre» (*I Cor* 7, 22; *II Cor* 3, 17); si se emplea mal, es «siervo» (*Jn* 8, 34; *Rom* 6, 6-17). En consecuencia, el poder de elegir permanece también en el pecado, en el hombre, que continúa existiendo por la gracia de Jesucristo; este poder existe realmente, aunque debilitado. Pero el hombre no es «libre», sino un «siervo del pecado» (*Jn* 8, 34). El *arbitrium* del pecador es así un *servum arbitrium* (que nada tiene que ver con el determinismo).

La libertad perdida es devuelta al pecador en la justificación por Jesucristo; el Hijo nos hace libres (*Jn* 8, 36), por su Espíritu Santo (*Rom* 8, 2; *II Col* 3, 17), en la palabra que anima el Espíritu (*Gál* 5, 12; *Jn* 8, 31 s.), en el signo que da el Espíritu (*Rom* 6, 11). Somos así libres del pecado (*Rom* 6, 18-23), de la Ley (*Rom* 7, 3 s.; 8, 2; *Gál* 2, 4; 4, 21-31; 5, 1-13), de la muerte (*Rom* 6, 21 s; 8, 21). Esta libertad consiste en estar ligado como siervo de Jesucristo y de Dios. Pero precisamente este estar ligado —en oposición al estar ligado al pecado— hace libre (*I Cor* 7, 22; *I Pe* 2, 16; *Rom* 6, 16-18). Es ésta la única libertad verdadera: la libertad para la cual el Hijo nos ha

258. F. A. Staudenmaier, *Encyclopedie*, pp. 712 ss.; *cf. Die christliche Dogmatik*, tomo III, p. 207; t. II, pp. 353-357.
259. J. von Kuhn, *Die Lehre von der Gnade*, p. 113.
260. F. von Baader, *Sämtliche Werke*, t. VIII: *Vorlesungen über spekulative Dogmatik*, p. 108.
261. *Ibid.*, p. 120.
262. F. von Baader, *Sämtliche Werke*, t. XII: *Erläuterungen*, p. 94.
263. *Ibid.*, p. 334.

hecho libres (*Jn* 8, 36), la libertad para la cual Cristo nos ha liberado (*Gál* 5, 1), la libertad que tenemos en Cristo (*Gál* 2, 4).

Considerado así, sólo el *arbitrium* del hombre justificado es un *liberum arbitrium*. Este *liberum arbitrium* no constituye una oposición a la gracia, sino que es un fruto de la gracia. Cuanto más se somete el hombre a la gracia, tanto más libre es. Lo mismo que el pecador en el infierno estará definitivamente privado de la libertad y será siervo del pecado, el justo en el cielo será definitivamente libre: «La libertad de la gloria de los hijos de Dios» (*Rom* 8, 21).

El lector atento podrá distinguir con facilidad esta explicación de las proposiciones condenadas que tienen un sonido semejante; se trata de excluir radicalmente todo determinismo (incluso en el sentido limitado de los jansenistas). Pero en favor de la terminología empleada habla lo siguiente: en estrecha asimilación al Nuevo Testamento, la palabra «libertad» conserva su sentido altamente teológico. Pero, en la terminología, la esclavitud del pecador no aparece ni minimizada ni esfumada. ¿No es peligroso llamar «libre» a aquel a quien la Escritura presenta como «siervo»? Por lo demás, esta terminología —como se ha mostrado— está sólidamente fundamentada en la tradición católica y facilita mucho el tomar posiciones por san Agustín contra la interpretación jansenista. En fin, hace justicia a las distintas declaraciones del magisterio que parecen contradecirse: que el poder de elegir se conserva en el pecado, aunque de forma debilitada (es decir, que también el pecador puede y debe continuar eligiendo), y es definido por el concilio de Trento [264] (véase ya en el concilio de Arlés [265]). El *Indiculus Caelestini* [266] *(naturalem possibilitatem perdidisse...; suaque in aeternum libertate deceptus...)*, el concilio de Orange II [267] *(... quod amissum)*, su confirmación por Bonifacio II [268] *(et hominibus ex Adam, quod dici nefas est, in libero arbitrio remansisse, non etiam nunc in singulis misericordiae divinae largitate conferri)* y el concilio de Quiersy [269] *(libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus: et habemus arbitrium ad bonum, prae-*

264. Denz.-Schön., 1555 (trad. castellana, en *FC*, 587, y en Denz., 815).
265. Denz.-Schön., 330-339 (trad. castellana, en Denz., 160 a). Cf. además Denz.-Schön., 1486 (*FC*, 553, y Denz., 776), 1521 (*FC*, 555, y Denz., 793), 1965 (Denz., 1065), 2003 (*FC*, 637, y Denz., 1094), 2301 (Denz., 1291), 2308 (Denz., 1298), 2438 (*FC*, 641, y Denz., 1388).
266. Denz.-Schön., 239 (trad. castellana, en *FC*, 271, 528, y en Denz., 130).
267. Denz.-Schön., 383 (trad. castellana, en Denz., 186).
268. Denz.-Schön., 398 (trad. castellana, en Denz., 200 a).
269. Denz.-Schön., 622 (trad. castellana, en Denz., 317).

ventum et adiutum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratia liberatum et gratia de corrupto sanatum [270]), enseñan que en el pecado el hombre perdió la libertad.

El hombre *entero* ha pecado: no solamente la sensualidad, la razón o la voluntad, no solamente el cuerpo o el alma, sino el hombre como *persona*, ha pecado: ... *totumque Adam... secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse* (concilio de Trento,[271] concilio de Orange II [272]). El hombre es totalmente —aunque continúe siendo hombre— «carne de pecado». «Los deseos del corazón humano, desde la adolescencia, tienden al mal» (*Gén* 8, 21), es malo desde el interior de sí mismo, malo en su «corazón», y de esta manera en el centro de su persona, pecador en su esencia (*cf. Mc* 7, 22 s.; *Mt* 6, 23; 9, 4; 12, 35; 15, 18; 20, 15; *Rom* 1, 21; *II Cor* 3, 15). Todo el hombre es «carnal, vendido por esclavo al pecado» (*Rom* 7, 14); «por naturaleza» es «hijo de la ira» (*Ef* 2, 3), «no hay en él cosa buena» (*Rom* 7, 18).[273]

Incluso en esta perspectiva se manifiesta la incapacidad del hombre para toda obra salvadora que pudiera justificarle a sí mismo.

A la pregunta sobre cómo la libertad puede pertenecer a uno con quien ésta no se identifica, responde K. Rahner: «No es por cierto necesario explicar por qué este problema no puede ser resuelto cuando se dice: la voluntad es un accidente de la sustancia del alma (= Naturaleza) y la libertad es su modalidad. En esta concepción de la libertad es, desde luego, imposible preguntarse cómo la libertad puede tener otro centro que la persona. El punto de partida de esta respuesta puede ser exacto en cierta medida. A pesar de todo, la "libertad", en su misma raíz ontológica, continúa siendo en gran medida persona-céntrica, y así el problema sigue planteado. Si alguien duda, no tiene más que reflexionar que esta modalidad del acto segundo de este accidente preside por antonomasia al destino y a la determinación de *toda* la realidad del ser libre. No puede darse así al acto libre en lugar bastante "central".» [274]

F. A. Staudenmaier: «Por el pecado se separa el espíritu de la criatura

270. *Cf.*, a este propósito, DENZ.-SCHÖN., 227 (trad. castellana, en *FC*, 523, y en DENZ., 105), 243 (*FC*, 532, y DENZ., 134), 244 (*FC*, 533, y DENZ., 135), 378 (DENZ., 181), 391 (DENZ., 194).

271. DENZ.-SCHÖN., 1511 (trad. castellana, en *FC*, 275, y en DENZ., 788).

272. DENZ.-SCHÖN., 371 (trad. castellana, en *FC*, 272, y en DENZ., 174).

273. *Cf.* W. SCHAUF, *Sarx. Der Begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (Munster, 1924), particularmente el empleo de los adjetivos σαρκινος y σαρκικος, pp. 119, 168 s. (y, en relación con esto, *I Cor* 3, 3 s.).

274. K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute», en *Schriften zur Theologie*, t. I, p. 182; trad. castellana, «Problemas actuales de la cristología», en *Escritos de teología*, t. I.

de Aquel que para él es lo mismo principio de su comienzo que de su término, causa primera y último fin. Con esto le afecta una completa perversión de la relación original y fundamental, con lo cual se pervierte el mismo eterno orden divino. El espíritu separado de Dios deja de reconocer en Dios la causa y el fin de su ser y de su vida. Pero con esto cesa también de dejarse conducir por Dios y de orientarse hacia Él en sus actos y en sus gestos. En una palabra, lo divino ha dejado de ser el principio finito. Esta perversión afecta a la plenitud de ser del espíritu, se apodera de toda la ordenación de la vida separada de su principio, de tal manera que en ésta no va a encontrarse ya nada más que sea *de* Dios, *según* Dios y *a causa* de Dios. Ha perdido toda relación con Dios, y lo que queda no es más que barullo y contradicción. Hállase esto en la esencia y en el ser del pecado y se realiza a un nivel en que la conciencia no ve con mucha claridad.» [275]

Y las *obras* del pecador, ¿son buenas o malas? Más tarde entraremos en el problema de la colaboración del hombre a la justificación. Aquí señalemos breve y únicamente tres puntos.

1. De todo lo dicho debería resultar con claridad: no existe acto alguno de un pecador que goce de una bondad soberana y autónoma. *Sine tuo numine, nihil est in homine, nihil est innoxium,* canta la Iglesia al Espíritu Santo de Jesucristo. Lo que vale para el ser del pecador, vale también para sus obras: *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum...*[276] Si algo hay de bueno en las acciones del pecador, es seguro que procede solamente de la fuerza redentora de Jesucristo: *... ab illo fonte est, quem debemus sentire in hoc eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.*[277] Habiendo tomado la Iglesia la segunda parte positiva de la proposición tan en serio como la negativa, condenó la doctrina *omnia opera peccatorum (et infidelium) sunt peccata.*[278] De esta fuente, de Cristo, recibe el pecador la fuerza para hacer penitencia y para convertirse y así hacer actos «buenos».

Isidoro: *Sciant liberi arbitrii defensores nihil posse in bonum sua praevalere virtute, nisi divinae gratiae sustentetur iuvamine. Unde et per prophetam Dominus dicit: «Perditio ex te tua, Israel, tantum in me auxilium tuum»* (*Os* 13, 9), *quasi diceret: ut pereas, tuo merito, ut salveris, meo auxilio. Hominis meritum superna gratia non ut veniat invenit, sed postquam venerit facit.*[279]

275. F. A. Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik,* p. 49.
276. Denz.-Schön., 392 (trad. castellana, en Denz., 195).
277. Denz.-Schön., 392 (trad. castellana, en Denz., 195).
278. Denz.-Schön., 1557 (trad. castellana, en *FC,* 589, y en Denz., 817); *cf.* 1927 (*FC,* 627, y Denz., 1027), 1935 (Denz., 1035), 1938 (*FC,* 634, y Denz., 1038), 1940 (Denz., 1040).
279. Isidoro de Sevilla, *Sententiarum,* lib. II, cap. 5, núms. 287-288 (*PL,* t. 83,

2. Pero incluso en este sentido no debe atribuirse el predicado «bueno» a los actos del pecador si no con grandes reservas y analógicamente. Pues no hay acto del pecador que sea bueno en cuanto no es útil para la eterna salvación, no constituyendo así *actus salutaris* (en el sentido de *actus meritorius sensu stricto*), si bien se le podría considerar en un sentido analógico «pecaminoso». El pecador es el árbol malo, que no puede dar frutos buenos (*Mt* 7, 17-20; 12, 33). Solamente por la justificación se halla el hombre capacitado por Dios para hacer actos buenos en sentido pleno, actos salvíficos en sentido estricto.

J. H. Newman: «Los buenos principios no existen por sí mismos en su pura naturaleza, como si pudiésemos obrar solamente de acuerdo con ellos y sólo con ellos, cualquiera que pudiese ser su valor utilizándolos así. Pero aunque buenos, considerados en sí mismos, tienen sin embargo, de hecho, tal como se los encuentra en nosotros, una naturaleza pecaminosa. Todo lo que sea, ya de acuerdo con los mejores o con los peores principios, ya se trate de actos de una naturaleza indiferente o directamente moral, ya sea espontánea, habitual o accidentalmente, todo se halla impregnado de un coeficiente de malicia tan odioso al Todopoderoso, que incluso nuestros mejores servicios se convierten casi en profanaciones; o, según los términos expresivos de san Pablo, «los que reinen según la carne no pueden *agradar* a Dios» (*Rom* 8, 8).» [280]

3. Hay, sin género de duda, distintos grados en la conciencia del acto (hay actos que hacen consciente su relación con Jesucristo y otros que no la hacen consciente); hay, por lo demás (por ejemplo, en filosofía), la posibilidad de hacer conscientemente abstracción de Jesucristo (sobre cuya necesidad y utilidad no hemos de hablar aquí). Pero todas estas distinciones no deben poner en duda el ser fundamental del hombre en Jesucristo. En este sentido, y después de todo lo dicho, no es posible aceptar actos que serían finalmente *indiferentes* (aunque puedan darse también sin la gracia). Hacer abstracción de Jesucristo ontológicamente (no sólo lógica o psicológicamente) pertenece al dominio de lo imposible. De otra manera, algo sería exceptuado del τα παντα. Todo acto se relaciona (consciente o inconscientemente, explícita o implícitamente, *in se* o *in causa, formaliter, virtualiter* o *habitualiter*) con Jesucristo, positiva o negativamente. E incluso cuando conscientemente se hace abstracción de

col. 604; trad. castellana de J. Otero, *Sentencias en tres libros de san Isidoro de Sevilla* [Madrid, Aspas, 1947], t. I, pp. 105-106).

280. J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification* (Londres, 1838), páginas 89 s.

Jesucristo (por ejemplo, en la filosofía), todo depende de si la abstracción se hace *bona fide* (en virtud de la fe cristiana) o *mala fide* (apartando la vista de Jesucristo con indiferencia, neutralidad y mala voluntad).

Cristo dice: «El que no está conmigo está contra mí, y el que conmigo no recoge, desparrama» (*Mt* 12, 30). De los buenos actos, pero que no son puestos conscientemente en relación con Cristo, puede decirse: «El que no está contra nosotros, está con nosotros» (*Mc* 9, 40). Pero en todo caso vale la siguiente palabra: «*Yo soy* el camino, la verdad y la vida» (*Jn* 14, 6) y «Sin mí no podéis hacer nada» (*Jn* 15, 5). Y en el último juicio manifestará Jesucristo a todos que la totalidad de las obras que fueron buenas lo fueron gracias a Él («*a mí* me lo hicisteis»,*Mt* 25, 40) y que todas las obras que no tuvieron al menos una implícita relación positiva con él («*conmigo* dejasteis de hacerlo», *Mt* 25, 45) son obras pecaminosas.

Por eso dice san Pablo: «Ya comáis, ya bebáis o ya hagáis alguna otra cosa, hacedlo *todo* para gloria de Dios» (*I Cor* 10, 31), «y todo cuanto hacéis de palabra o de obra, hacedlo *todo* en el nombre del Señor Jesús» (*Col* 3, 17).

De donde también las declaraciones tan categóricas de los Padres a propósito de *Jn* 15, 5: «sin mí no podéis hacer nada», por ejemplo de san Agustín,[281] y de los papas León Magno [282] y Gregorio Magno.[283]

Para esto, véanse los cánones del concilio de Orange II, particularmente los cánones 6-9, 16, 20, 22 y 25.[284] Señalemos sobre todo la *Conclusio a Caesario redacta: Hoc etiam salubriter profitemur et credimus, quod in* omni *opere bono non nos incipimus, et postea per Dei misericordiam adiuvamur, sed ipse nobis nullis praecedentibus bonis meritis et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus, et post baptismum cum ipsius adiutorio ea, quasi sibi sunt placita, implere possimus.*[285]

La mayoría de los teólogos católicos están de acuerdo hoy con Schmaus

281. Agustín, *In Ioannis Evangelium*, trat. 81, 3 (*PL*, t. 35, col. 1841 s.; trad. castellana, en *OSA*, t. 14, pp. 367-368.

282. León Magno, *Sermo* 38, 3 (*PL*, t. 54, col. 261); *Sermo* 49, 4 (*PL*, t. 54, col. 303).

283. Gregorio Magno, *Homiliae in Ezechielem*. lib. I, homilía 11, núm. 45 (*PL*, tomo 76, col. 905; trad. castellana, en *OSGM*, pp. 362-376).

284. Denz.-Schön., 376-379, 386, 390, 392, 395 (trad. castellana, en *FC*, 544 (can. 6), y en Denz., 179-182, 189, 193, 195, 198). Para la interpretación, *cf.* H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, particularmente p. 161; traducción castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, particularmente pp. 134-135.

285. Denz.-Schön., 397 (trad. castellana, en *FC*, 547, y en Denz., 200); *cf.* también 396 (*FC*, 546, y Denz., 199). Además véase, sobre este problema, J. M. de Ripalda, *De ente supernaturali*, disp. 20. Sobre el problema de los actos indiferentes del hombre, *cf.* Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2, q. 18, a. 8 y 9 (traducción castellana, ed. B. A. C., t. 4 [1954], pp. 497-501); M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. III, pp. 1004-1005: L. Marchal, artículo «Moralité de l'acte humain», en *DTC*, t. 10 (1929), col. 2470-2472; O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles* (Gembloux, 1942 ss.), t. II, cap. 7: «L'indifférence des actes humains chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs», pp. 469-489; B. Häring, *Das Gesetz Christi. Moraltheologie*, pp. 343-348, trad. castellana, *La ley de Cristo*.

cuando dice: «... aquí hay que destacar que las declaraciones del magisterio eclesiástico hablan sólo de la *posibilidad* de una moral natural, *no de su realidad.* Es así compatible con el magisterio de la Iglesia el punto de vista según el cual no hay en realidad actos buenos puramente naturales, sino solamente aquellos que son puestos en una relación de comunión con el Padre celestial... El hecho de que toda la creación se halle ordenada a Cristo enseña que no hay en realidad acto alguno bueno que sea puramente natural. Ninguna cosa se halla exceptuada de la dependencia a Jesucristo... Como consecuencia de la relación con Jesucristo, la humanidad no se ha hallado nunca sin gracia; por muy escasamente que haya podido ser concedida, no ha faltado nunca enteramente. La humanidad jamás tuvo que soportar un estado totalmente desprovisto de gracia. De esta manera no tuvo que sufrir el pecado en todo su horror; Bayo erraba al considerar a los infieles como hombres sin gracia. Este error engendró otro según el cual todas las obras de los infieles y de los paganos son pecado, y las virtudes de los filósofos, vicios.» [286]

26. *¿Diferentes fundamentos?*

En los cinco últimos capítulos creemos haber mostrado que los problemas fundamentales de la doctrina de la justificación se resuelven en la cristología y en conexión con ella en los tratados de la creación y del pecado. Es una lástima que hayamos tenido que hablar tan brevemente aquí sobre estos problemas fundamentales —a pesar de la extensión de los capítulos—. Y ¿por qué no confesar, en resumidas cuentas, nuestras vacilaciones antes de elaborar estos capítulos? Es demasiado difícil no perderse o embrollarse en la vasta red de problemas estrechamente ligados, que exponen la infinita riqueza de la doctrina católica aunque sólo lo hagan de una manera aceptable; y es muy fácil ser mal comprendido precisamente en estos problemas. Pero ¿qué otro remedio quedaba ante el siguiente dilema: o abordar animosamente los problemas fundamentales o renunciar a dar una respuesta auténtica a los problemas planteados? Es imposible dar una respuesta valedera y satisfactoria al tradicional problema polémico de la doctrina de la justificación sin una fundamentación de la respuesta en las bases de la doctrina católica. La exposición de la doctrina de la justificación de Karl Barth en la primera parte ha podido mostrar suficientemente que los reproches dirigidos a la doctrina católica no conciernen tanto a las proposiciones particulares como a la posición de base de los católicos. Se descubre no sé qué secreto humanismo cristiano, un secreto autoincensiarse del

286. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, pp. 274 s.; trad. castellana, *Teología dogmática.*

hombre, aquello precisamente que Karl Barth había llamado con anterioridad la católica *analogia entis*.[287] Pero si se contempla más de cerca la teología protestante contemporánea, se comprueba que en general en la teología evangélica actual las dificultades contra la doctrina católica echan sus raíces en estos problemas fundamentales. Citaremos solamente algunos de los teólogos evangélicos más representativos en la actualidad.

E. Brunner: «La relación entre una revelación general y una revelación particular no puede ser nunca un complemento: poco más o menos, como si la "revelación básica" o la "revelación de verdad" (Tillich) fuera la base, y encima, como segundo piso, apareciera la "revelación de salvación". La yuxtaposición de una revelación general y una revelación particular es, por lo demás, la concepción de la *Iglesia católica. Lex naturae*, vida natural, orden natural, teología natural, como fundamento; y encima de ellas, en forma de bóveda, el reino de la gracia, de la Iglesia y su verdad revelada. Por esta yuxtaposición de una revelación general y una revelación particular se evacúa el hecho de Cristo y se falsea la imagen del "hombre natural". Si es un hecho serio que el punto crítico se halla allí, hay que creer entonces que está allí y solamente allí, y no puede ser dividido en dos etapas. Pero esta división es precisamente lo esencial de la concepción católica, la edificación de la Iglesia sobre la cultura natural, la edificación de la teología sobre el conocimiento natural de Dios (metafísica), el cumplimiento del bien en el hombre por la gracia, la cooperación de Dios y el hombre en la Redención.» [288]

«El plantear el principio de la *analogia entis* como la diferencia decisiva entre el pensamiento católico y el de los reformados fue, pues, realmente un rasgo de inteligencia de Karl Barth, que prueba su sagacidad teológica para los puntos de escisión. Lo que entiende Karl Barth por principio de la analogía es lo que constituye la frontera.» [289]

P. Althaus: «La unidad romana, que se realiza dentro de una tensión, es "catolicidad" a expensas del Evangelio. Es cierto, Roma tiene también el Evangelio —pero precisamente "también", es decir, en la *complexio oppositorum*. Con esto el Evangelio debe perder su filo y renunciar a la soberanía para poder entrar en la gran síntesis... El moderno concepto católico de la plenitud, de la síntesis, de la unidad dentro de la tensión, no está tomado del Evangelio, no pudiendo ser justificado por él, pero es el Evangelio quien le juzga. Pues supone un compromiso entre Evangelio y legalidad, entre Evangelio y religión de los misterios, entre reinado de Dios y reinado del mundo, y donde había sólo un "o esto o aquello" estab'ece un "lo mismo esto que aquello".» [290]

H. Asmussen: «Lo más esencial, que encontramos en la réplica de Melanchton, se halla al comienzo. Aquí explica que sus adversarios hablan

287. *Cf.* la Introducción del presente volumen.

288. E. Brunner, *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusgluben* (Tubinga, 1927), pp. 13 s.

289. E. Brunner, *Dogmatik*, t. II (*Zurich*, 1950), p. 51.

290. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh, 1947), p. 236.

de la justificación en el plano de la filosofía. Escribe: "Si aceptamos la doctrina de nuestros adversarios..., seremos entonces aristotélicos y no cristianos y no existirá ninguna diferencia entre vida honorable y vida pagana, entre vida farisaica y vida cristiana, entre filosofía y Evangelio." Esto es hablar a nivel del Evangelio. Con esta palabra se expresa una concepción que pertenece a los orígenes de la Reforma. Aunque Melanchton y el mismo Lutero puedan haberse equivocado aquí y allá en la exposición de la doctrina de sus adversarios, en este punto se trata de lo que está verdaderamente en juego. Y Roma no ha podido nunca sacudirse realmente el reproche de haber borrado peligrosamente las fronteras entre filosofía y Evangelio, entre moral y salvación.» [291]

O. Cullmann: «A menudo compruebo en las conversaciones entre representantes de distintas confesiones que los dos interlocutores se esfuerzan angustiosamente en hablar sólo sobre determinados problemas para los cuales existe una base de discusión común, mientras los demás son eludidos adrede, aunque casi siempre la conversación llega por fuerza a un punto en el cual se hace menester continuar precisamente hablando de otros problemas para los cuales falta aquella base común; y entonces se hace necesario remontarse hasta las razones de esta carencia, no para combatirse una vez más, ni con el designio ilusorio de convertirse, sino para escucharse...» [292]

¿No era, en estas condiciones, mejor aceptar de antemano dificultades y deficiencias y osar, por lo menos, un ensayo de respuesta, que sembrar a la ligera donde primero se habría tenido que labrar? Así, desentendidos de toda polémica, lo más sucintamente posible, hemos intentado mostrar los fundamentos de la doctrina católica de la justificación. Ahora podemos atrevernos, mediante una corta comparación, a trazar provisionalmente un filete de cola bajo las investigaciones realizadas hasta el momento. Es recomendable volver a recorrer rápidamente, una vez más, el capítulo 1?, sobre todo las preguntas planteadas sobre Jesucristo, la creación y el pecado. Creemos que los capítulos 21-25 han dado una respuesta sumaria a estas preguntas. Dejaremos al lector el cuidado de las comparaciones de detalle. En los precedentes capítulos habrá tenido siempre ante los ojos tácitamente la doctrina de Barth. En particular habría que comparar: el capítulo 18 con los capítulos 2-5 (en relación con Jesucristo), el capítulo 19 con el capítulo 15 (en relación con la creación),

291. H. Asmussen, *Warum noch luterische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis* (Stuttgart, 1949), pp. 70 s.

292. O. Cullmann, *Petrus. Jünger - Apostel - Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem* (Zurich, 1952), prólogo; trad. castellana, *San Pedro. Discípulo - Apóstol - Mártir. Historia y teología* (Barcelona, Península, en preparación). *Cf.* también el capítulo sobre las vicisitudes del catolicismo después de la Reforma en M. Werner, *Der protestantische Weg des Glaubens*, t. I (Berna, 1955), páginas 861-891.

los capítulos 23-25 con los capítulos 6, 9 y 10 (en relación con el pecado).

En la doctrina del *pecado original* no hemos entrado; exigiría un tratado propio; podemos aceptar enteramente la doctrina de Barth sobre el pecado original, en la medida en que es positiva *(Adan como exemplar et repraesentans omnium hominum)*. Pero con esto no se ha agotado en manera alguna para nosotros la realidad del pecado original; con el concilio de Trento hay que decir todavía muchas cosas. Sin embargo, nos parece que podemos prescindir de este punto de la doctrina en la medida en que Barth podría mejorarla y profundizarla con relativa facilidad —en el caso en que los demás fundamentos de la cristología, de la doctrina de la creación y de la doctrina del pecado estuvieran en orden. Con ello se modificaría también la posición de Barth sobre el *bautismo de los niños.*

Además hay dentro del dogma católico un amplio espacio libre para explicaciones teológicas;[293] piénsese en la diferencia que media entre los Padres griegos y san Agustín, entre J. de Lugo y L. Billot. Y las discusiones más recientes dentro del catolicismo (sobre todo en relación con la prehistoria de la humanidad y el carácter analógico de «pecado hereditario») han mostrado que incluso en la doctrina católica del pecado original hay muchos aspectos que necesitan todavía una renovación.[294]

En los próximos capítulos abordaremos la *doctrina de la Redención* tan ampliamente como se haga necesario para nuestro intento.

El juicio provisional que vamos a emitir se aplica a los fundamentos de la doctrina de la justificación, en cuanto se hallan en la cristología, en la doctrina de la creación y en la doctrina del pecado. A alguno que se contentara con este juicio provisional, podríamos parecerle sospechosos de irenismo. Pero en el capítulo 20 hemos justificado nuestro método y hemos alcanzado nuestro resultado por las vías de una dogmática estricta. Pero el resultado provisional es un acuerdo de principio entre la doctrina de Barth y la doctrina católica.

Nos preguntamos cuál fuera la doctrina católica sobre Jesucristo,

293. Cf. encíclica *Humani generis* (12 de agosto de 1950); trad. castellana, en *Anuario Petrus*, 4 (Pío XII), 1950 (Barcelona, Atlántida, 1952), pp. 97-104.

294. Sobre este punto, cf. A. GAUDEL, artículo «Péché originel», en *DTC*, t. 12 (1933), col. 275-306; H. RONDET, *Le mystère du péché originel* (Le Puy, 1943); *Problèmes pour la réflexion chrétienne* (París, 1946); Ch. HAURET, *Origines de l'univers et de l'homme d'après la Bible (Gen. I-III)* (Luçon, 1950), trad. castellana, *Los orígenes* (Buenos Aires, Paulinas, 1963); K. RAHNER, «Theologisches zum Monogenismus», en *Schriften zur Theologie*, t. I, pp. 253-322, trad. castellana, «Comentario teológico al monogenismo», en *Escritos de teología*, t. I; G. FEUERER, *Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit. Zur christliche Erbsündenlehre* (Friburgo de Brisgovia, 1939), trad. castellana, *Adán y Cristo* (Barcelona, Barna); A. VERRIÈLE, *Le Surnaturel en nous et le Péché originel* (París, 1932); M.-M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme* (París, 1953).

y vimos que la doctrina católica viva no considera a Jesucristo como una figura periférica, porque Jesucristo, incluso en la teología católica, tiene el primado soberano sobre todas las cosas, y es principio y final de todos los caminos de Dios. Nos preguntamos además cuál fuera la posición católica sobre la creación, y vimos que tampoco aquí hay lugar para una autonomía acristiana, que la creación no constituye en manera alguna un espacio profano, sino que está incluida en el único plan salvífico que Dios ha proyectado en Jesucristo, envuelta en el misterio del pecado y la gracia. Nos preguntamos sobre la concepción católica del pecado, y vimos que el pecado no constituye para nosotros en manera alguna sólo la pérdida de un accidente sin importancia *(unwesentlichen)*, que afecta al hombre sólo en la periferia, sino que el pecado afecta al hombre en el corazón y en todas sus acciones y le arrastra a la muerte, de la cual le preserva sólo la gracia preventiva de Jesucristo, disponiéndole finalmente a la justificación.

Con esto queda rechazado, como injustificado e insostenible, el reproche fundamental de Barth contra la doctrina católica de relativizar la majestad y soberanía de Dios y apoderarse de Jesucristo y de su gracia. Sin embargo, es innegable que no siempre es fácil reconocer en su plenitud la doctrina católica viviente y que, con esto, ciertos reproches de Barth contra *presentaciones* de la doctrina católica pueden ser justificados.[295]

Al mismo tiempo, es manifiesto que la doctrina de Barth, contemplada en conjunto —hasta donde la hemos tomado en consideración—, hace justicia a los problemas católicos. Teníamos dudas fundamentadas de si las afirmaciones antropológicas de Barth, aparentemente sólidas, no se revelaban, en definitiva, más que como palabras vacías y sin fuerza. La comparación con la doctrina católica muestra que estas dudas —a pesar de la primera impresión— son injustificadas. No puede decirse que Barth sobreestime a Jesucristo para desvalorizar al hombre, ni que en él la creación se vea amenazada en su autonomía o que la impotencia del pecado sea exagerada. Así, deberá concederse que es insostenible e injustificada en conjunto la duda que abrigábamos en el fondo, sospechando que la doctrina de Barth no tomara en serio al hombre y, en definitiva y consecuentemente, la encarnación de Jesucristo. Pero no quiere decir que esto se reconozca siempre fácilmente en la doctrina de Barth; quien se queda detenido en una frase aislada, tendrá dificultades casi insupe-

295. *Cf.*, sobre este punto, el capítulo 20 del presente volumen.

rables para comprender el conjunto.[296] En cuanto a las fórmulas particulares, a las insistencias sobre un punto particular, bien puede uno desear que sean de otra manera; a pesar de todo, la doctrina de Barth puede muy bien comprenderse correctamente.

El resultado provisional de nuestros primeros capítulos es el siguiente: en lo que atañe a las bases de la doctrina de la justificación, Barth se halla, considerado en conjunto, sobre el mismo plano que nosotros los católicos. Es mucho decir, pero no es decirlo absolutamente todo: sobre el mismo fundamento pueden construirse casas muy diferentes. Queda para los últimos capítulos la importante tarea de examinar la doctrina de la justificación en sentido estricto.

296. *Cf.* el capítulo primero del presente volumen.

B) REALIDAD DE LA JUSTIFICACIÓN

Los siguientes capítulos no ofrecen un resumen de la doctrina católica de la justificación en sentido estricto, con una «respuesta», respuesta tan pronto breve, tan pronto prolija, a los problemas planteados. Pero los títulos de los capítulos muestran que se trata de problemas centrales de la doctrina de la justificación.

27. *La gracia como favor*

La polémica de Karl Barth contra la doctrina católica de la gracia [1] produce una impresión ambigua. Detrás se halla indudablemente el deseo sincero de salvaguardar la majestad de la gracia de Dios; bastante hemos dicho ya sobre esto. Pero delante se halla la polémica, que —por lo mismo que adopta una forma retórica e interrogativa— oscurece más que aclara este deseo. El católico se ve o interpretado erróneamente con malicia o, por lo menos, profundamente incomprendido.[2] Es una lástima. Precisamente por eso, el mismo deseo de Barth y los problemas justificados que plantea son incomprendidos por la parte interpelada, por el hecho de sentirse a sí misma incomprendida. No ayuda esto a nadie. Existe ya un problema, que no sería justo que nosotros disimulásemos. ¿Por qué tienen en Barth todos sus adversarios (de tendencias muy diversas, incluso los filósofos) más posibilidades de ser escuchados y valorados que la teología católica? No es que Barth no intente en toda ocasión tributar homenaje a las aspiraciones católicas e incluso más que a otras. Pero lo hace por caminos sinuosos, sin decir a quién

1. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 89-94. *Cf.* el capítulo 7 del presente volumen.

2. *Cf.* E. Riverso, «Caroli Barth in doctrinam catholicam de gratia recentissimae difficultates refutantur», en *Ang*, 31 (1954), pp. 31-45.

hace justicia en este punto preciso. Por lo demás, su polémica es parcial. ¿No son acaso esos ataques abrumadores el signo de querer apartarse de algo a lo cual se ha aproximado ya demasiado? ¿No se trata de la confirmación de la ortodoxia protestante contra el «peligro de los hermanos»? ¿El miedo (de «catolizar») puede ser aquí un buen consejero teológico?

No, la antipática polémica no debe evitar que nos tomemos en serio los problemas planteados; lo merecen a pesar de su parcialidad. Querríamos entrar en la problemática por un análisis de la palabra «gracia» en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Decimos de la palabra «gracia» porque juzgamos que la *realidad* de la gracia no puede ser aprehendida solamente por las palabras חסד y χαρις; Mateo, Marcos y Juan conocen muy bien la realidad, pero no emplean nunca la palabra (Juan solamente en las fórmulas más estereotipadas del prólogo); habría que añadir toda otra serie de palabras para expresar la plenitud de la gracia de Dios (por ejemplo, ζωη, φως, δικαιοσυνη, ειρηνη, etc.).[3]

Decimos: de la palabra «gracia», recordando así lo que dijimos sobre la terminología teológica.[4] Según esto, la palabra «gracia» debe ser empleada en lo posible en el sentido original que tiene en la Sagrada Escritura. Aquí tiene un sentido plenamente determinado, expresa un sentido enteramente definido, que por ninguna otra palabra —aunque venga a señalar la misma realidad— no puede expresarse (así, por ejemplo, la Sagrada Escritura denomina a la única realidad del Hijo de Dios lo mismo «Rey» que «Hijo del hombre», pero la palabra «Rey» significa algo que no puede expresarse fácilmente por el concepto «Hijo del hombre» tomado en su sentido literal). Como teólogos no debemos, pues, suponer sin decirlo a la palabra «gracia» una significación que en la realidad puede ser correcta, pero que no es la expresada por *esta* palabra. Por dicho motivo intentaremos ahora determinar la significación propia de la palabra «gracia» en la Sagrada Escritura.[5]

3. P. Bonnetain, artículo «Grâce», en *SDB*, t. 3 (1938), col. 701-1319.
4. Capítulos 20 y 25 del presente volumen.
5. *Cf.* las observaciones críticas de C. Spicq, «Bulletin de théologie biblique (Nouveau Testament)», en *RSPT*, 27 (1938), pp. 131 s., sobre el artículo de P. Bonnetain: *On aboutit ainsi à tout identifier ou assimiler à la grâce.* Nos atendremos, en lo que concierne al análisis exegético del concepto de gracia, sobre todo al artículo «Gnade» en el católico *Bibel-Lexikon, editado* por H. Haag (Einsiedeln-Colonia, 1951 ss.); ed. castellana, H. Haag-A. van den Born-S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1963). Pero lo esencial se encontrará ya enteramente en I. Knabenbauer, artículo «Gratia», en «Gratia», en *Cursus Scripturae Sacrae*, t. II: *Lexicon Biblicum* (París, 1907), pp. 427 ss. Otros léxicos que pueden consultarse: para

En el Antiguo Testamento falta una palabra para designar la «gracia» considerada como un don creado, sobrenatural e interior. Las palabras hebraicas correspondientes a la palabra alemana *Gnade* («gracia») significan, ante todo, favor, placer, misericordia.

חן, que corresponde aproximadamente al griego χαρις (así lo traducen en general los Setenta), significa encanto, delicadeza y, por consiguiente, placer, favor.
חסד que los Setenta traducen casi siempre por ἐλεος, nace de una relación mutua y afirma —cuando se dice de Dios— la acción salvífica que corresponde a la fidelidad y, de esta manera, el favor, motivado por la bondad de Dios.

En el Nuevo Testamento, «gracia» significa, ante todo, favor y benevolencia de Dios y de Cristo; raramente aparece empleada «gracia» en el sentido de cualidad íntima y creada del alma.

Χαρις significa originariamente lo que procura alegría, el donaire, la belleza, y, por lo tanto, favor, benevolencia, e incluso la manifestación de la benevolencia. «χαρις significa, ante todo, la gracia de Dios o de Cristo, la benevolencia activa o el testimonio del favor de Dios o de Cristo» [6] (véase lo que dice F. Zorell: *In N. T.*, χαρις *dicitur imprimis Dei vel Christi in homines favor, benevolentia, liberalitas ac misericordia, qua peccatoribus indulget immeritisque sua dona tribuit* [7]); en ocasiones, también la obra de salvación (la nueva economía salvífica) y el Evangelio. Pero raramente indica χαρις la gracia sobrenatural y creada, otorgada a los hombres.[8] Los dones de la gracia son designados las más veces como dones del Espíritu o como dones (χαρισμα, δωρον, δωρημα). En fin, χαρις significa también gratitud, acción de gracias, recompensa.[9]

¿Qué resulta de esto para la teología de la gracia? Las perspectivas de la Sagrada Escritura deben ser también las perspectivas de la

el Antiguo Testamento: F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1939 ss.), y BROWN-DRIVER-BRIGGS, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament* (Oxford, 1952); para el Nuevo Testamento: F. ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (París, 2.ª ed., 1931), y W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín, 4.ª ed., 1952).

6. *Bibel-Lexikon*, p. 590.
7. F. ZORRELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*.
8. *Bibel-Lexicon* cita: *Rom* 1, 5; *II Cor* 1, 12; 12, 9.
9. Se encuentra el aspecto de favor en la terminología *latina gratia, gratis*, etcétera, en A. FORCELLINI, *Lexicon totius Latinitatis*, t. II (Padua, 1940), pp. 612 ss.; C. D. du CANGE, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, t. IV (Niort, 1885), páginas 104 ss. *Cf.* también *Thesaurus linguae latinae*, t. VI-2 (Leipzig, 1925-34), col. 2205. Sobre la terminología *alemana Gnade*, *cf.* TRÜBNER, *Deutsches Wörterbuch*, t. III (Berlín, 1939), pp. 211 ss.

teología. Cuando la teología emplea, pues, la palabra «gracia» —y no precisamente otra palabra, que expresaría justamente otro aspecto—, debe partir siempre de que la gracia es *el favor y la benevolencia de Dios*. De este punto de partida, que es un centro permanente, procede todo lo que está contenido, además, en la palabra «gracia». «Gracia» no es así, en primer plano, una entidad física en el sujeto humano, sino algo que es enteramente *personal*, un ser y un comportarse del mismo Dios vivo; Dios mismo «es gracioso», como dice en toda ocasión la Sagrada Escritura. Y así, «recibir la gracia» significa recibir el favor de Dios; «su» gracia, no simplemente («la») gracia. Dios se vuelve, gracioso, hacia mí, el pecador, y se inclina hacia mí, miserable; el rayo de su benevolencia divina ilumina mi mirada y da calor a mi corazón. Como está escrito en la bendición sacerdotal: «Que Yavé haga resplandecer su paz sobre ti y te otorgue su gracia» (*Núm* 6, 25). «Estar en estado de gracia» significa así: Vivo en el favor de Dios; me hallo en la luz del sol de su benevolencia; es gracioso conmigo; está bien dispuesto hacia mí; está contento conmigo y me sonríe amablemente, como un buen padre a su hijo querido.

Desde este punto de vista se expresa mejor no solamente el aspecto personal de la gracia, sino —se trata de algo Personal Divino— también su aspecto *teocéntrico*. En la gracia se trata siempre, en primer lugar, de *Dios:* de Él inmediatamente. Vista así, no es la gracia un tercero que se interpone entre Dios y el hombre, sino el mismo Dios gracioso. Y no se trata de *mi tener* gracia, sino de *su ser* gracioso. Justamente el vocablo *habitus* puede conducirnos fácilmente a falsas interpretaciones: ¡en la gracia no se trata en primer lugar de que yo «tenga» a Dios, sino de que Dios me «tiene» a mí!

En la teología católica, la «gracia» es definida en general correctamente desde el punto de vista filológico y exegético. Es verdad que estos conocimientos no son bastante aplicados ni en la teología sistemática ni en la práctica pastoral.

Que nosotros sepamos, no existe una investigación histórico-conceptual sobre el vocablo χαρις en la patrística. Sin embargo, para su empleo en la antigua Iglesia hay que tener en cuenta lo que Wobbe establecía en su investigación crítica: «Hay que considerar además la diferencia entre nuestra manera de pensar y la de los griegos. Al hablar de χαρις, el griego piensa siempre en su *origen*, en el favor y la benevolencia de quien la envía; cuando nosotros, por el contrario, empleamos el vocablo "gracia", pensamos más bien en *quien recibe* la gracia, en el don de gracia. Χαρις, en la acepción de benevolencia y de favor, es muy corriente en la lengua

popular.» [10] La plural significación de *gratia* aparece claramente en Pedro Lombardo.[11]

Santo Tomás señala bien las perspectivas: ... *Secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicuius: sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, idest, rex habet eum gratum. Secundo sumitur pro aliquo dono gratis dato: sicut consuevimus dicere, «hanc gratiam facio tibi». Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati: secundum quod dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo: ex amore enim quo aliquis alium gratum habet, procedet quod aliquid ei gratis impendat. Ex secundo autem procedit tertium: quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.*[12]

Y Notton lo interpreta correctamente contra Harnack: «Santo Tomás hace nacer más bien sus tesis del hecho de que la gracia constituya la intención llena de benevolencia de Dios. Esta intención produce un acto de amor de Dios, efectivo y creador, un acto de voluntad apostólica, que de consiguiente engendra una operación correspondiente en la criatura hacia la cual se extiende...» (p. 10).[13]

A propósito de los exegetas católicos, A. Hulsbosch hace constar: «¿Qué dificultad tendrá un exegeta católico en considerar la gracia como *favor Dei?*» [14]

10. J. Wobbe, *Der Charis-Gedanke bei Paulus* (Munster, 1932), p. 32; *cf.* también el excurso «Paulus und der Begriff χαρις», en W. Reinhard, *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (Friburgo de Brisgovia, 1918). Para la patrística: W. Roslan, «Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter», en *TQ*, 119 (1938), pp. 200-225. 275-317, 470-503.

11. A este propósito, cf. J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus* (Friburgo), pp. 24-27.

12. *Suma teológica*, 1-2, q. 110, a. 1, *corpus* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 6 [1956], p. 736). *Cf. De veritate*, q. 27, a. 1, *corpus*.

13. M. Notton, *Harnack und Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche Studie über die Gnadenlehre* (Paderborn, 1906), p. 10. Entre los nuevos teólogos católicos la «gracia» es definida correctamente por A. Berlage, *Christkatholische Dogmatik* (Munster, 1839 ss.), t. VI, pp. 414 ss.; F. X. Dieringer, *Lehrbuch der katholische Dogmatik* (Maguncia, 1847), p. 514; J. B. Heinrich, *Dogmatische Theologie* (Maguncia, 1873 ss.), t. V, pp. 463 ss.; M.-J. Sheeben, *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Friburgo, 17.ª ed., 1949), p. 6, trad. castellana, *Las maravillas de la gracia divina* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1960); B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik* (Friburgo, 2.ª ed., 1911), p. 406; F. Diekamp, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Hl. Thomas*, t. II (Munster, 2.ª ed., 1917), p. 355; Pohle-Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. II (Paderborn, 9.ª ed., 1936), p. 337; J. van der Meersch, artículo «Grâce», en *DTC*, t. 6 (1924), col. 1555; A. Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie. Eine dogmatisch-biblische Studie* (Friburgo, 1903), pp. 66 ss.; L. Ott, *Grundriss der Katholischen Dogmatik* (Friburgo, 1952), p. 254, trad. castellana, *Manual de teología dogmática* (Barcelona, Herder, 3.ª ed., 1962); M. Premm, *Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik* (Munich, 4.ª ed., 1948 ss.), t. III-2, p. 15, trad. castellana, *Teología dogmática* (Madrid, Rialp, 1960 ss.); P. Lippert, *Credo* (Friburgo de Brisgovia, 1949), pp. 303-310; R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal* (Munich, 1944), pp. 160-166, trad. castellana, *Libertad, Gracia y Destino* (San Sebastián, Dinor, 2.ª ed., 1960); P. Bonnetain, artículo «Grâce», en *SDB*, t. 3 (1938), col. 1154 ss.

14. A. Hulsbosch, «De Genade in het Nieuwe Testament», en *Genade en Kerk* (Utrech-Amberes, 1953), p. 20.

Estos conocimientos no se aprovechan bastante en teología cuando de las diferentes definiciones de la «gracia» se destaca, sin declarar las razones, la de «don gracia», y se la llama definición «teológica»; de esto resulta que todo el esfuerzo de reflexión teológica gira casi exclusivamente en torno de la llamada *gratia creata*. Lo que Wobbe decía vale también para las discusiones actuales entre católicos sobre la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma del justo.

Estos conocimientos no se aprovechan bastante en pastoral, si los fieles se imaginan a menudo la «gracia», de forma demasiado antropocéntrica y materializada, como una entidad casi física y un fluido o una «cosa» sobrenatural-natural. A menudo, para no citar más que un ejemplo, el efecto del sacramento de la penitencia no es en la mentalidad del pueblo más que una nueva purificación del alma (¡de la cual es Dios la condición!), un nuevo lavado del vestido del alma (como si aquí se tratara del problema de las «blancas vestiduras»), mientras la relación personal con Dios —que yo goce nuevamente de su favor, que Él me mire ahora amistosamente, depuesta la cólera— es relegada muchas veces al segundo plano.

Considerar la gracia como favor y benevolencia es manifestar convincentemente la *unidad de la gracia*. La garantiza entonces el mismo Dios, el único gracioso, que nos regala entera toda su benevolencia, toda su gracia únicamente en Jesucristo. Jesucristo es *la* gracia de Dios, *el* favor, la benevolencia personificada de Dios para nosotros los hombres: *apparuit enim* gratia *Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus* (*Tit* 2, 11). Y todo cuanto nos es otorgado con la gracia, nos es otorgado en *Él*. «Pues de *su* plenitud recibimos todos gracia sobre gracia» (*Jn* 1, 16). Por eso san Pablo habla siempre de la gracia de «nuestro Señor Jesucristo». Todas las «gracias» que nos han sido regaladas no son otra cosa que los rayos del único *sol iustitiae, Christus Jesus* (concilio de Trento [15]).

Santo Tomás: *Et quia Christus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde est quod ipse est principium quodammodo, omnis gratiae secundum humanitatem, sicut Deus est principium omnis esse: unde, sicut in Deo omnis essendi perfectio adunatur, ita in Christo omnis gratiae plenitudo et virtutis invenitur...*[16]

Ch. Moeller: *Un traité* De gratia *qui ne parlerait pas du Christ et de la Trinité à chaque page de son exposé, serait dangereusement décentré. Trop de manuels catholiques consacrent la majeure partie de leurs exposés aux discussions entre le molinisme, le «bannésianisme» et autres systèmes, qui pour interessants qu'ils soient, ne peuvent pas occuper le devant de la scène. Il n'est pas question de supprimer les écoles théologiques, mais de les hiérarchiser dans une économie d'ensemble.*[17]

15. Denz.-Schön., 1520 (trad. castellana, en FC, 554, y en Denz., 792 a).
16. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 29, a. 5.
17. Ch. Moeller, «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren*, 28 (1955), página 44.

Y la gracia del Padre en Jesucristo opera por el Espíritu Santo no aisladamente en cada hombre en particular: no es una gracia privada, funda la comunidad: la comunidad por el único Espíritu Santo con Jesucristo, para la unidad en el único cuerpo de Jesucristo, que es la Iglesia. La gracia tiene esencialmente *carácter eclesiológico*. La gracia de Dios en Jesucristo nos es dada por el Espíritu Santo en la Iglesia, irradiando en el mundo, atrayendo a la Iglesia, para el crecimiento en la Iglesia.

Dicho esto, se deduce, naturalmente, también lo demás: la gracia, como el favor y la benevolencia de Dios, no apunta al vacío; no es impotente frente al pecador, sino todopoderosa: *Verbum Dei efficax*. Como dice san Pablo: «La gracia que me confirió no ha sido estéril» (*I Cor* 15, 10). La gracia opera algo en el hombre, transforma al hombre interiormente, lo ilumina y lo vivifica en su corazón, en su centro. Agracia realmente al *hombre*.

Sin embargo, tampoco aquí deben ser deformadas las perspectivas de manera antropológica: hay que tomar en consideración lo que dice santo Tomás: ... *etiam in hoc quod dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in alliquo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quod dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed* differenter. *Nam illud quod est homini gratum in alio homine, praesupponitur eius dilectioni: causatur autem ex dilectione divina quod est in homine Deo gratum, ut dictum est.*[18]

¿Y qué significa este don de gracia hecho al hombre? Que Dios se abre a sí mismo y se comunica a sí mismo —la verdad suya, que Él comunica, es ya su ser—, y hace que el hombre participe de su vida divina. Como dice la Sagrada Escritura, el Espíritu Santo de Jesucristo y del Padre toma posesión del hombre, y, por el Espíritu, también el Padre y el mismo Jesucristo: «Y vendremos a él y en él haremos morada» (*Jn* 14, 23). El Dios trinitario instala su morada en el hombre agraciado. Éste es el significado del don de gracia hecho al hombre, es éste el significado de la benevolencia de Dios: habita en nosotros como Padre por el Hijo en el Espíritu Santo, y nosotros podemos conocer y amar al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo.

Remitamos una vez más a la expresión de K. Rahner citada en el capítulo 22: la verdad de las relaciones del hombre justificado con cada una de las Personas divinas consiste, según la Sagrada Escritura, ante todo *in possessione*, expresión que hay que interpretar lo más literalmente posible en cuanto no está estrictamente probado que se trata de apropiaciones.

18. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2, q. 110, a. 1, ad 1 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 6 [1956]), p. 737).

Para que Dios pueda manifestar al hombre este favor, para que el Dios Trino pueda habitar en el hombre de manera tan maravillosa, el hombre debe estar preparado; debe haber sido preparado por el mismo Dios. Dios lo realiza por su misma inhabitación, pero de tal manera que, en el dominio de lo creado, algo sucede verdaderamente y se hace realidad. En la tradición católica, a esta realidad se la llama *gratia creata*. La *gratia creata* no es lo principal; no debe ser colocada indebidamente en el centro. Esto corresponde a la *gratia increata*, que es el mismo Dios en su benevolencia. La *gratia creata*, bien comprendida, no permite imaginar la interposición de un tercero que apareciera como un estorbo entre Dios y el hombre.

K. Rahner alega que en toda la teología de la gracia, lo mismo en Pablo que en Juan o en los Padres, los dones creados de la gracia aparecen como *consecuencia* de la comunicación sustancial de Dios con el hombre justificado. Su solución para la relación entre gracia increada y gracia creada es la siguiente: «La *gratia creata* aparece, bajo este punto de vista, como *causa materialis (dispositio ultima)* para la causalidad formal, que Dios ejerce en la comunicación de gracia de su propio ser con la criatura. Por lo demás, una prioridad recíproca es propia de la causa material y de la causa formal; de tal manera la gracia creada como *dispositio ultima* es un presupuesto de la gracia formal, que ella misma puede volver a existir solamente bajo la ejecución actual de esta causalidad formal. De esta recíproca prioridad real resulta también entonces el derecho lógico de deducir de la existencia de una realidad la de la otra.» [19] Rahner hace notar que esta solución puede muy bien conciliarse con la doctrina del concilio de Trento.[20]

Rondet destaca que los textos citados a propósito de la gracia creada en los Padres de la Iglesia griegos y latinos anteriores a san Agustín no son tan claros como generalmente se afirma; a menudo hablan solamente de la grandeza del alma o del mismo Espíritu Santo.[21]

Para la historia de los dogmas en la Edad Media hay que tener en cuenta lo siguiente:[22] la doctrina sobre la gracia creada es desarrollada

19. K. RAHNER, «Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade», en *Schriften zur Theologie*, t. I (Einsiedeln-Zurich, 1954), pp. 369 s.; trad. castellana, «Los conceptos escolásticos de la gracia increada», en *Escritos de teología*, t. I (Madrid, Taurus, 1961).

20. *Cf.* también M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Friburgo, 1948 ss.), t. II, pp. 361 s. Para la patrística, *cf.* H. RAHNER, «Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen», en *ZKT*, 59 (1935), pp. 333-418; J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París, 1938).

21. H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París, 1948), p. 97, nota 123; trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo* (Barcelona, Estela, 1966), p. 80, nota 123.

22. *Cf.* J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. I (Friburgo de Brisgovia, 1942), pp. 109-123; Ch. MOELLER, «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren*, 28 (1955), pp. 27-35.

particularmente en oposición a la doctrina particular de Pedro Lombardo sobre la caridad, que es identificada con la operación inmediata del Espíritu Santo. Según Auer, hasta Alberto Magno se habla con la misma intensidad de la gracia increada que de la creada; los unos entienden en general por gracia increada al Espíritu Santo o a Dios en nosotros (así Ricardo Fishacre, Felipe el Canciller, Juan de Rupella, Pedro de Tarantasia y Tomás de Aquino en su *Scriptum super quatuor libris Sententiarum*); los otros, a Dios que se vuelve acogedor hacia el hombre (así Odón, Buenaventura, Alejandro de Alejandría, en su primer comentario, y, particularmente, Anibaldo de Anibaldis y Romano). Sólo a partir de Alberto se empieza a no poner en relieve más que la gracia creada. Como razón de este nuevo desarrollo, Auer propone la profundización filosófica de la realidad total del mundo que la evolución biológica y espiritual de la cultura occidental ha hecho necesaria. Con anterioridad, la simple piedad bíblica del pueblo, tal como se encontraba aún profundamente viva en los escritos de los victorinos, había vivido cristianamente un buen milenario sin necesidad de acudir a estas matizaciones, cumpliendo así la mayor obra de la Iglesia en este tiempo: la misión a través de toda la Germania. Según Moeller, el primer texto sobre la *gratia creata* se halla en la llamada *Suma* de Alejandro de Hales, alrededor de 1245.[23] H. Schmidt explica bien por qué a la gracia se la considera como una *qualitas*.[24]

En la nueva teología católica —bajo la influencia de los Padres griegos, particularmente de Cirilo de Alejandría— se halla nuevamente en el centro del interés la inhabitación graciosa del Espíritu Santo (y en definitiva de la Santísima Trinidad).[25]

La doctrina católica da así la razón a K. Barth cuando quiere destacar el aspecto teocéntrico de la gracia. Entre aquélla y éste no puede haber diferencias serias, si la gracia debe ser definida como benevolencia libre y personal, como poderoso acto de soberanía de Dios, y si su unidad e individualidad ha de ser presentada como gracia de Jesucristo. Por lo demás, Barth no ha descuidado el aspecto antropológico de la gracia.[26] También él comprende que algo sucede realmente en el hombre a través de la gracia, que es justamente el hombre el afectado por la gracia, que el hombre es cambiado en lo íntimo de su ser. No vacilamos, pues, en hacer constar una esencial

23. Ch. MOELLER, «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren*, 28 (1955), página 31.

24. H. SCHMIDT, *Brückenschlag zwischen den Konfessionen* (Paderborn, 1951), página 190.

25. El mérito corresponde particularmente a: D. PETAVIO, *Dogmata theologica* (París, 1865-1867), t. III: *De Trinitate*, VIII, caps. 4-8, pp. 453-495; J. H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification* (Londres, 1838), pp. 130-154; M.-J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (Friburgo, 1951), pp. 125 s., trad. castellana, *Los misterios del cristianismo* (Barcelona, Herder, 3.ª ed., 1960); *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. II, p. 363-385; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, pp. 60-92, traducción castellana, *Teología dogmática*.

26. Reléanse ahora, en el presente volumen, las citas de los capítulos 7, 12, 13, 14 y, particularmente, las del capítulo 17.

coincidencia de Barth con la doctrina católica en este problema fundamental de la doctrina de la gracia.

Ni la polémica anticatólica de Barth puede cambiar nada en lo que atañe a este punto. Con un poco de intuición, no hubiera sido difícil a Barth hacer justicia a la doctrina católica. Nadie le pide que apruebe determinadas estrecheces de miras, condicionadas históricamente, de autores católicos. Se puede tranquilamente reconocer que la teología postridentina ha olvidado a menudo el vértice polémico de la condenación *gratiam, qua iustificamur, esse tantum* (!) *favorem Dei,*[27] tomando poco a poco en serio el carácter de favor de la gracia, afirmado, sin embargo, con claridad en este texto. Todo teólogo católico tendrá que conceder, en mayor o menor medida, que la doctrina católica de la gracia se concentró fuertemente en el hombre como reacción contra la Reforma, que la gracia fue a menudo dividida en demasía y su unidad atestiguada de una manera demasiado poco convincente.

P. Dumont: *Manifestament, au siècle qui suivit le concile de Trente, les théologiens des différentes écoles s'occupèrent trop exclusivement de l'entité crée de la grâce sanctifiante. Accoutumés par la philosophie aristotélienne à décomposer les êtres, pour les définis ou pour les classer, en formes génériques ou spécifiques, substantielles ou occidentelles, correspondant à chacune de leurs propiétés et opérations, ils ont de même cherché à expliquer les différentes fonctions de la vie surnaturelle par une série des qualités infuses, grâce et vertus, s'emboîtant l'une dans l'autre et se superposant toutes ensemble, par manière d'accidents, aux facultés normales de la nature spirituelle.*

Très attentif à ne pas favoriser un système aux dépens de l'autre, et même à se tenir autant que possible a l'écart de tout système, le concile de Trente n'en a pas moins, dans les thèmes qu'il aborde et la manière dont il s'exprime, subi l'influence des doctrines en honneur à l'époque où il était réuni.[28]

Pero aquí conserva todavía todo su valor lo que dijimos en el capítulo 20 sobre la evolución del dogma, la polémica y el inevitable

27. DENZ.-SCHÖN., 1561 (trad. castellana, en *FC*, 593, y en DENZ., 821).

28. P. DUMONT, «Le caractère divin de la grâce», en *RevSR*, 14 (1934), p. 62. Sobre el influjo decisivo de las categorías aristotélicas en la doctrina de la justificación de santo Tomás y, después de él, a toda la doctrina católica de la justificación (a propósito del esquema materia-forma, de la designación de la gracia como *habitus*, cualidad, etc.), cf. H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (París, 1944), particularmente pp. 211-219; además, J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehle in der Hochscholastik*, dos volúmenes (Friburgo de Brisgovia, 1942 y 1951); H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, páginas 191-195, trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, pp. 160-162.

antropocentrismo del concilio de Trento. Pero Barth puede aceptar serenamente que lo que él con razón desea no solamente es vivido por los católicos, sino que puede ser expresado por ellos y lo es en efecto. A esto ya se aludió.

Todavía hay que examinar brevemente en particular dos equívocos sobre la doctrina católica que aparecen en la polémica de Barth.

1. Barth se resiste, así parece, a llamar «gracia» a un don creado: el problema es secundario en la medida en que Barth —como vimos [29]— acepta enteramente una realidad correspondiente a la *gratia creata;* puede discutirse sobre la terminología. Pero el rechazo de Barth no nos parece justificado: ¿es realmente tan claro el empleo que la Escritura hace de este vocablo? ¿Qué ocurre, por ejemplo, con *Rom* 1, 5; *I Cor* 16, 3; *II Cor* 8, 4. 6. 19; 12, 9? ¿Y con el empleo de las palabras χαρισμα, δωρον, δωρημα (*cf.*, por ejemplo, *Rom* 5, 14-17)?

H. Asmussen escribe: «No se puede acreditar tan fácilmente como antes he dejado entender la equivalencia "gracia igual a favor". Si se examina, por ejemplo, la epístola a los Efesios, aparece claramente, a la primera mirada, que la "gracia" es un concepto muy complejo.» [30]

Sobre este punto véase lo que G. Schrenk escribe sobre δικαιοσυνη: «En san Pablo, δικαιοσυνη es a la vez una δωρεα que se comunica y se recibe: *Rom* 5, 17 (της δωρεας της δικαιοσυνης, genitivo en oposición). La δικαιοσυνη otorgada como un don se encuentra también en: *Rom* 8, 10; 9, 30; 10, 6. Como esta comunicación define a fondo la totalidad de la vida de fe, puede hablarse de un estado de justificación. Así, lo que *Flp* 3, 9, significa ante todo es que la δικαιοσυνη otorgada se apoya en la fe que constantemente se renueva...» [31]

Otro problema es saber si la expresión *gratia creata* en las actuales circunstancias es una expresión feliz, si no se presta a equívocos.

Así, Ch. Moeller, en su *rapport*, se pregunta: *Si l'on ne pourrait pas user de l'expression du père de la Taille: «actuation créée par acte incrée», en l'appliquant mutatis mutandis, à la grâce.*[32]

Los temores de Barth de que la gracia *de Dios* se convierta fatalmente en *mi gracia* resultan infundados si uno tiene constantemente

29. *Cf.*, particularmente, el capítulo 17 del presente volumen a propósito del carácter creador de la fe.

30. H. Asmussen, *Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis* (Stuttgart, 1949), p. 338.

31. G. Schrenk, artículo «δικαιοσυνη», en *TWNT*, t. 2 (1935), p. 208.

32. Ch. Moeller, «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren*, 28 (1955), página 40.

ante los ojos que la gracia no es mía más que en cuanto es gracia de Dios. Yo no la «tengo» nunca, no está nunca simplemente a mi disposición. La palabra *habitus* no se entiende así, sino que, en el sentido de san Buenaventura, *habere est haberi.*[33] La gracia se me da a mí cada día de nuevo. Se hace «mi» gracia —es esto una consecuencia de la Encarnación—, pero siempre como una gracia que me es extraña, según la paradójica formulación del concilio de Trento: *Propria —sed non tamquam ex nobis propria.*[34] El *Indiculus Coelestini* dice en el capítulo 2: *Neminem esse per semetipsum bonum nisi participationem sui ille donet, qui solus est bonus. Quod in eisdem scriptis eiusdem pontificis (Innocentii I) sententia protestatur dicens: «Numquid nos de eorum posthac rectum mentibus aestimemus, qui sibi se putant debere, quod boni sunt, nec illum considerant, cuius* quotidie *gratiam consequuntur, qui sine illo tantum se assequi posse confidunt?»* [35] Y en el capítulo 6: *Ad hanc enim nos professionem idem doctor Zosimus instituit, qui, cum ad totius orbis episcopos de divinae gratiae opitulatione loqueretur: «Quod ergo, ait, tempus intervenit, quo eius non egemus auxilio? In omnibus, causis, cogitationibus, motibus adiutor et protector orandus est».*[36]

Santo Tomás: *Gratia facit fidem non solum quando fides de novo incipit esse in homine, sed etiam quamdiu fides durat: dictum est enim supra quod Deus semper operatur iustificationem homines, sicut sol semper operatur illuminationem aeris. Unde gratia non minus facit adveniens fideli quam adveniens infideli: quia in utroque operatur fidem, in uno quidem confirmando eam et perficiendo, in alio de novo creando.*[37]

El decreto tridentino no emplea, por lo demás, el vocablo *habitus* más que el vocablo *gratia creata.* Las expresiones *gratia inhaerens* y *gratia infusa permanens* no persiguen otra cosa que destacar el cambio interior del hombre, que es verdaderamente efectivo.

Por lo demás, la expresión «estado de gracia» evoca también a menudo falsas representaciones, como ocurre también con el «crecimiento» de la gracia: *L'habitus s'intensifie, c'est-à-dire que l'union avec Dieu se fait plus forte: en ce sens, agir de manière plus surnaturelle, ce n'est pas augmenter la quantité de l'état de grâce (au sens d'une chose, d'un capital qui s'augmentarait de ses interêts), mais simplement* être plus agi *par l'Esprit, être plus receptif à celui-ci.* Melius agere *revient à* melius agi,

33. Ch. Moeller, «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren,* 28 (1955), página 32.
34. Denz.-Schön., 1547 (trad. castellana, en FC, 580, y en Denz., 809).
35. Denz.-Schön., 240 (trad. castellana, en FC, 629, y en Denz., 131).
36. Denz.-Schön., 224 (trad. castellana, en FC, 533, y en Denz., 135).
37. Tomás de Aquino, *Suma teológica,* 2-2, q. 4, a. 4, ad 3 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 7 [1959], pp. 246-247).

tout comme, selon les mots de saint Bonaventura, habere est haberi.[38]

L. Bouyer: *... le fait que la grâce sanctifiante soit un habitus, au sens thomiste du mot, ne signifie aucunement qu'elle nous donnerait un pouvoir séparé, autonome, d'agir saintement, sans plus avoir besoin dans chaque cas d'une intervention spéciale de Dieu, mais c'est exactement le contraire qui est vrai. La grâce sanctifiante, la grâce habituelle, en effet, ne supprime pas la nécessité d'une grâce actuelle particulière pour chaque acte méritoire; tout au contraire. L'habitus de la grâce sanctifiante, loin de nous conformer dans une autonomie quelconque à l'égard de Dieu, a précisément pour sens d'être une mainmise permanente de Dieu, non seulement sur tel ou tel de nos actes, mais sur la source même de notre être, pour autant que cette source avait pu échapper à Dieu pour le péché et doit redevenir sienne, dans le sens le plus étroit qui se puisse concevoir, en Jésus-Christ. Par suite, non seulement, la grâce sanctifiante ne confère aucun pouvoir propre, séparé ou autonome, de faire des actions saintes, mais elle n'est pas autre chose qu'une disposition mantenue en nous par Dieu à ne plus agir sinon sous l'effet de grâces actuelles* [39]

2. Barth desconoce el sentido de las divisiones católicas de la gracia: éstas no deben plantear como problema la unidad de la gracia, como si toda la gracia no nos fuera dada en el solo Jesucristo, pero pretenden sólo mostrar el efecto inmenso y plural del acto de soberanía de Dios. La gracia es una, pero actúa en el hombre, que es un ser complejo; y en la medida en que es de esta manera, tienen un sentido las diferencias.

Citando a Dumont, hemos tenido que reconocer que en este punto se llega un poco demasiado lejos en el campo católico. Se impone lo que escribe M. Schmaus antes de exponer las divisiones de la gracia: «La forma de existencia que nos ha sido hecha accesible por Cristo, que resulta de una participación en el Reino de Dios, representa una unidad total. Pero uno no puede hacerse una idea clara de su plenitud más que al separar del conjunto los diferentes estratos considerándolos aisladamente. De esta manera tenemos que distinguir lo que normalmente no está separado para alcanzar una mejor comprensión y una representación viva de la única realidad plural y envolvente de la "gracia".» [40]

Y F. A. Staudenmaier: «La gracia ha sido dividida de diferentes maneras. No como si hubiera diferentes clases de gracia, sino que la diferenciación apunta a las diferentes circunstancias y condiciones humanas, y descansa en la manera como el hombre recibe la gracia divina, que es única y siempre la misma.» [41]

38. Ch. Moeller, «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren*, 28 (1955), página 37.

39. L. Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église* (París, 1954), p. 223. Cf. L. Cerfaux, «Justice, Justification chez saint Paul», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 1487.

40. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, pp. 16 s.; trad. castellana, *Teología dogmática*.

41. F. A. Staudenmaier, *Encyclopedie*, p. 710.

¿No hubiera podido tomarse más en serio Barth la proposición de Barthmann, tan vilipendiada, cuando escribe en el punto criticado: «Aunque la gracia, en la medida en que tiene su fundamento en la voluntad salvífica y eficaz de Dios, es solamente una, puede, sin embargo, como expone santo Tomás...; ser diferenciada y dividida según sus distintas *operaciones*» [42]?

No ha recordado Barth que él mismo, al tratar de la acción de Dios, ha expuesto idéntico concepto, al distinguir un *praecurrere, concurrere* y *succurrere,* donde se trata de «una acción única e indivisible». Y sin embargo... «Sin embargo, esta riqueza de la acción divina debe ser considerada igualmente en relación con la acción de la criatura.» [43] Y más adelante todavía mejor: «No solamente tan variado, sino más *variado* que las *causae secundae* es originariamente el *concursus divinus*... Es la acción de Dios, cuyo poder sobre sus criaturas es perfecto porque es *diferenciado,* permitiendo a cada una de ellas ocupar el lugar que le *corresponde* y reservándose la facultad de determinarla enteramente de *nuevo*... No tiene uno aquí el derecho de dejarse inducir a error por una falsa concepción de la *simplicidad* de la naturaleza divina.» [44] ¿No habla también Barth de «formas de la gracia»,[45] de la *communicatio gratiarum* [46]? ¿Y no se ha tomado él con anterioridad la molestia, en un caso semejante, de comprender las diversas distinciones [47]?

E. Riverso expone lo que hay que decir sobre las distinciones particulares de la doctrina católica sobre la gracia.[48]

Basta esto para disipar ambos equívocos. No alcanzan a anular la esencial coincidencia de Barth con la doctrina católica de la gracia. Pero ahora conviene progresar: Dios es gracioso hacia el hombre. Pero ¿cómo llega el hombre, el *pecador,* a que Dios le regale su gracia? ¿Y cómo es posible que el pecador reciba a un Dios gracioso? ¿Consiste acaso en otra cosa el preguntarse cómo se realiza la justificación del hombre?

42. B. Bartmann, *Lehrbuch der Dogmatik,* p. 410.
43. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* t. III-3, p. 149.
44. *Ibid.,* t. III-3, pp. 155 s.; *cf.* p. 171; sobre el efecto de la gracia *cf.* p. 522.
45. K. Bart, *Kirchliche Dogmatik,* t. IV-2, p. 98.
46. *Ibid.,* t. IV-2, p. 91.
47. *Cf. Ibid.,* t. II-1, pp. 666-673: las diversas distinciones clásicas de la *voluntas divina.*
48. Riverso, «Caroli Barth in doctrinam catholicam de gratia recentissimae difficultates refutantur», en *Ang,* 31 (1954), pp. 31-45.

28. *El pecador declarado justo*

También esta vez comenzamos la exposición de la doctrina católica con un análisis exegético: con un análisis de la palabra «justificación». Éste se halla circunscrito inevitablemente en límites precisos, en la medida en que —análogamente a lo que ocurre con la palabra «gracia»— la *realidad* de la justificación es más rica de lo que expresa directamente la *palabra* «justificación»: la palabra expresa solamente un aspecto del acontecer real. Pero nuestro proceder está justificado y es necesario, porque en lo significado por la palabra «justificación» se trata sin duda alguna del aspecto principal y fundamental del fenómeno, sobre lo cual todo lo demás debe instalarse. De esta manera, cuando un teólogo habla de la «justificación» y no de otro tema cualquiera, debe partir siempre del sentido literal de este vocablo y, a decir verdad —siendo la Sagrada Escritura la fuente principal de la dogmática—, del sentido literal tal como es enseñado en la Sagrada Escritura, con autoridad, por el Espíritu Santo.[49]

Incluso al hablar de «justificación» y no de «justicia», debemos tener siempre ante los ojos el concepto bíblico de la justicia. La δικαιοσινη (y en relación con ella el adjetivo δικαιος) forma, por una parte (como δικαιοσυνη θεου), la condición previa para el δικαιουν y la δικαιωσις. Por otra parte, puede ser considerada (como δικαιοσυνη των ανθρωπων y quizá también como δικαιοσυνη θεου) como una consecuencia del δικαιουν. No debe, en todo caso, limitarse artificialmente la compleja significación de δικαιοσυνη a lo significado por el verbo δικαιουν. Con todo, la exegesis se ha apartado bastante de un juridicismo extremo y se ha puesto de acuerdo en considerar la justicia de Dios como la «justicia de la salvación». Sin embargo, resulta muy difícil una definición precisa de la justicia bíblica.[50] Feuillet hace notar la relación que existe entre *alianza* y justicia de Dios. De esto se deduce que la misma justificación sólo es comprendida de acuerdo con la Sagrada Escritura cuando se la considera como acontecimiento salvífico en función de la alianza de Dios con los hombres. Esta alianza es un «acuerdo», pero un acuerdo de la pura gracia. En adelante habrá que tener esto siempre en cuenta.

En lo que atañe a la controversia entre católicos y protestantes, gira en

49. Cf. el capítulo 20 del presente volumen.

50. Remitimos sobre este punto a los artículos de St. LYONNET, «De "iustitia Dei" in Epistolam ad Romanos», en *VD*, 25 (1947), pp. 23-34, 118-121, 129-144, 193-203, 257-263; A. FEUILLET, artículo «Isaïe», en *SDB*, t. 4 (1947), col. 705 ss.; A. DESCAMPS - L. CERFAUX artículo «Justice», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 1417-1350; H. CAZELLES, «A propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament», en *RB*, 58 (151), pp. 169-188.

la actualidad más en torno al verbo δικαιουν que al adjetivo δικαιος y al sustantivo δικαιοσυνη.

¿Qué dicen, pues, el Antiguo y el Nuevo Testamento sobre la significación de la palabra «justificación»? Según el sentido original de la palabra en la Biblia, la «justificación» debe ser definida como *declaración de justicia en un juicio legal.*

En el *Antiguo Testamento:* צדק. F. Prat dice: *Nous admetons sans balancer que la justification de l'homme éveille d'ordinaire, dans l'Ancien Testament et même dans le Nouveau, l'idée d'un jugement divin...*[51] La palabra «justificación» significaba así en el Antiguo Testamento un acto jurídico de Dios. Lagrange[52] no lo niega, pero cree que aquí se trata de una generalización que no es legítima. Sea lo que se quiera, podrá al menos afirmarse que el sentido predominante del vocablo צדק es «declarar justo en un juicio».[53] A. Descamps lo afirma, por lo menos, de los profetas anteriores al exilio.[54] Y M. Meinertz dice: «No cabe duda de que san Pablo toma el concepto del Antiguo Testamento. En el Antiguo Testamento se llama justo a aquel que ha vivido de acuerdo con la voluntad de Dios, como se ha manifestado sobre todo en la Ley. La justicia de Dios se manifiesta particularmente en su comportamiento activo frente al obrar humano, y se realiza en el juicio. Pero está esencialmente influida por su misericordia. Teniendo en cuenta la mentalidad fuertemente jurídica de los israelitas, la palabra "justificación" hace pensar predominantemente en un juicio legal, y, del lado de Dios, esta declaración de justicia propiamente dicha se realiza en el juicio final.»[55]

Es importante, como dice Zorell, que δικαιουν, en los Setenta, tenga las más veces un sentido forense; véase, sobre esto, la cita de san Pablo en *Rom* 3, 20, relativa a *Sal* 143, 2.

En el *Nuevo Testamento:* δικαιουν, δικαιωσις, δικαιωμα. Sin duda, el acto de justicia no aparece destacado por doquier; sin embargo, se interfieren constantemente las evocaciones jurídicas. Leyendo el texto sin prejuicios, se halla esto confirmado sin dificultad, aun cuando no pueda demostrarse positivamente en cada caso particular. Los mismos exegetas católicos se dan cuenta de esto.

M. Meinertz: «Es menos dudoso que se halla en el fondo un pen-

51. F. Prat, *La théologie de saint Paul* (París, 38.ª ed., 1949), t. II, p. 297; traducción castellana, *La teología de san Pablo* (Méjico, Jus, 1947).

52. M.-J. Lagrange, «Note sur la justice de Dieu et la justification», en *Épître aux Romains* (París, 2.ª ed., 1931), pp. 129 ss.

53. Cf. Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament;* F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti.*

54. A. Descamps, artículo «Justice», en *SDB,* t. IV (1949), col. 1458.

55. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes,* t. II (Bonn, 1950), p. 115; traducción castellana, *Teología del Nuevo Testamento* (Madrid, Fax, 1962). *Cf.* también L. Cerfaux, artículo «Justice, Justification chez saint Paul», en *SDB,* t. 4 (1949), col. 1485; J. Guillet, *Thémes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation* (París, 1951), pp. 30-38, trad. castellana, *Temas bíblicos. Estudios sobre la expresión y el desarrollo de la Revelación* (Madrid, Paulinas, 1963); E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul* (Lovaina, 1908), pp. 208-211.

samiento jurídico, en cuanto la imagen está tomada del dominio del procedimiento judicial, apareciendo así el hombre como un acusado delante de Dios.»[56] I. Knabenbauer: *Voci (iustificare, iustificatio) generatim inest notio aliquem iustum, probum, insontem declarare, pronuntiare.*[57] J. H. Newman: «El sentido primero de la palabra "justificación": ... en primer lugar, que la justificación es, en el sentido propio del término, una *declaración de justicia.*»[58] E. Tobac: *Il en résulte donc que ce caractère forensique et messianique se maintiendra dans la justification paulinienne...*[59]

El mismo Cerfaux, aunque más bien se inclina por el punto de vista de Lagrange, declara a su vez: *Il faut reconnaître qu'un sens forensique très général* («*déclarer juste*») *pourrait s'attacher au verbe* δικαιουν *tant à cause de sa signification étymologique que par l'usage de l'Ancien Testament.*[60]

Nuestro cuadro de trabajo no permite la exegesis de los textos particulares. Algunas indicaciones solamente sobre lo que favorece el aspecto forense en particular en el uso que hace san Pablo del vocablo δικαιουν.

1. La dependencia en general de san Pablo respecto a la terminología viejotestamentaria, que es forense.
2. El aspecto forense de la enseñanza de la justificación en la Sinagoga, que no se ve afectada por la controversia entre Pablo y los fariseos. Y aunque sin lugar a duda no hay que edificar *a priori* toda la doctrina paulina en oposición a la doctrina de los fariseos, queda, sin embargo, en pie que san Pablo «se vio obligado a definirse en el debate, y que su terminología, en gran parte por lo menos, se desentiende del lenguaje nominístico y jurídico de los fariseos».[61] A este propósito es interesante el inventario lexicográfico, que señala que el empleo de δικαιουν se limita casi exclusivamente a las grandes epístolas de controversia antijudaica *Rom* y *Gál;* δικαιωσις y δικαιωμα se hallan casi exclusivamente en *Rom* y *Gál.* Δικαιουν no se encuentra en absoluto en *I Tes, II Tes, II Cor, Ef, Flp, Col, Flm;*

56. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes,* t. II, pp. 115 s.; trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento.*
57. I. Knabenbauer, artículo «Iustificatio», en *Lexicon Biblicum* (París, 1907).
58. J. H. Newman, *Lectures on the Doctrine of Justification,* p. 66.
59. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul,* p. 211. El mismo punto de vista representan junto a F. Prat, *La théologie de saint Paul,* t. II, p. 297, traducción castellana, *La teología de san Pablo;* D. Mollat, artículo «Jugement dans le Nouveau Testament», en *SDB,* t. 4 (1949), col. 1365 s.; y W. Grossouw, artículo «Dechtfertigung», en *Bibel-Lexikon,* pp. 1405 s.
60. L. Cerfaux, artículo «Justice, Justification chez saint Paul», en *SDB,* t. 4 (1949), col. 1485; y remite para esto a: G. Schrenk, en *TWNT,* t. 2 (1938), pp. 219 ss.; A. Scott, *Christianity according to saint Paul* (1927), pp. 54 ss.; W. Sanday-A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans* (1911), pp. 30 ss. Para λογιζεσθαι, cf. H. W. Heidland, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (Stuttgart, 1936); artículo «λογιζεσθαι», en *TWNT,* t. 4 (1942), pp. 287-295; C. Spicq, «Bulletin de théologie biblique (Nouveau Testament)», en *RSPT,* 27 (1938), pp. 125 s.
61. W. Grossouw, artículo «Rechtfertigung», en *Bibel-Lexikon,* p. 1403.

sólo dos veces en *I Cor* (en relación con la apología de Pablo contra las acusaciones) y dos veces en las epístolas pastorales (entre ella *I Tim* 3, 16, en el contexto particular del himno cristológico). Por el contrario: δικαιουν ocho veces en *Gál* y quince veces en *Rom;* además, dos veces δικαιωσις y cinco veces δικαιωμα.

3. El carácter forense de los Setenta, que cita san Pablo.[62]

4. La equivalencia entre «justificar» e «imputar a justicia» (*Rom* 4; *Gál* 3, 6).

5. El tono netamente forense de δικαιουν en los pasajes escatológicos (*Rom* 2, 13; *Rom* 8, 33; *I Cor* 4, 4).

6. La oposición entre δικαιουν y κατακρινειν (*Rom* 8, 33; *I Cor* 4, 3-6) y el empleo de las características formas jurídicas ἐνωπιον αυτου (*Rom* 3, 20) y παρα τω θεω (*Gál* 3, 11; *Rom* 2, 13).

El empleo de δικαιωοις (*Rom* 4, 25: relación justificación-juicio-muerte-resurrección, sobre la cual hemos de volver; *Rom* 5, 18: oposición con κατακριμα, condenación) y δικαιωμα (que tiene diferentes sentidos, pero que es empleado con un valor netamente forense en *Rom* 5, 16: oposición con κατακριμα).

8. Finalmente, la sordina puesta en los restantes pasajes en que aparece δικαιουν.[63]

Una de las razones por las cuales algunos exegetas y teólogos católicos no estiman bastante este inventario bíblico es el peligro de poder verse obligados por este concepto forense de la justificación a admitir el concepto (pretendidamente) luterano de una administración de la justicia *puramente* forense. Entonces, para evitar esta declaración de justicia puramente verbal, el juicio de Dios en la justificación es a menudo concebido como un juicio *posterior* a la justificación, es decir, como una constatación hecha por Dios del estado de gracia del hombre justificado; pero este juicio de Dios que constata la justicia del hombre debería ser —así se argumenta contra Lutero— *secundum veritatem y presupondría,* por lo tanto, el hacerse justo del hombre.

Pero uno no puede contentarse con esta explicación de la declaración de justicia, porque se antoja una representación demasiado antropomórfica imaginar que Dios constata con gozo el hecho de la justificación una vez realizado. Y es precisamente el signo distintivo del juicio divino en oposición a cualquier sentencia humana, que no justifica al justo, sino al *pecador: Rom* 4, 5. Debemos creer en Aquel «que justifica al *impío*».

62. *Cf.* F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti.*

63. Sobre el acento intensamente jurídico de la misma terminología latina y alemana, *cf.* A. Forcellini, *Lexicon totius Latinitatis,* t. II, pp. 971 ss.; C. D. du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis,* t. IV, pp. 472 ss.; Trübner, *Deutsches Wörterbuch,* t. V, pp. 336 s.

Pero ¿cómo puede definirse la justificación como una declaración de justicia y al mismo tiempo evitar una constatación antropomórfica, así como una declaración de justicia puramente verbal?

Aun cuando la «justicia de Dios» (con Lyonnet, etc.) sea comprendida como justicia de salvación y no como una justicia vindicativa o exigente, no quiere esto decir nada contra el sentido forense de δικαιουν. Se afirma solamente que el δικαιουν de Dios no es un acto judicial de represalias. Con esto se cierra la puerta a todo juridicismo exagerado.

A pesar de esto, el δικαιουν puede ser un acto *judicial:* no un acto de venganza y desquite judicial, sino un acto judicial de *gracia (Heilsakt),* para confirmar y restablecer graciosamente su alianza universal de gracia.

Pasamos del análisis exegético a la interpretación teológica de la justificación, como resulta de la doctrina católica.

Para ello nos atenemos a las *Lectures on the Doctrine of Justification,* del cardenal J. H. Newman. Newman publicó esta obra en 1838, siendo todavía anglicano, y la volvió a editar, con correcciones, después de su conversión. Este libro, demasiado poco conocido, pertenece a las mejores obras sobre la doctrina católica de la justificación.[64]

En el capítulo 3: «Primary sense of the term "justification"»,[65] propone Newmann los tres siguientes principios, que documenta profundamente en la Sagrada Escritura: «Aquí lo considero no como de hecho es, sino como es idealmente: como una imputación de justicia, o una justicia justificante; y yo presentaría alegaciones en favor de los tres principios que se derivan de lo que se ha dicho; en primer lugar, que la justificación, en el sentido propio del término, es una *declaración* de justicia; en segundo lugar, que es *distinta* de la regeneración; en tercer lugar, que es la *causa antecedente* o *eficiente* de la regeneración.» [66]

Los exegetas católicos citados demuestran ya que Newmann no se halla solo en manera alguna. Volveremos en seguida a la tradición católica.

La palabra «justificación» significa declaración de justicia. Y realmente ha de tratarse de una declaración de justicia, de una no imputación. La justificación no puede prescindir de lo que el hombre ha hecho, ni de lo que el hombre es: el hombre *ha* pecado, *es* pecador. Y Dios no puede hacer que lo que ha acontecido no haya acontecido *(facta infecta fieri nequeunt),* y así la única posibilidad de justificación que queda es que Dios no impute lo que ha acontecido: el pecado y su deuda. «No imputándole [Dios] sus delitos» (*II Cor* 5,19).

64. Recientemente, este libro de J. H. Newman ha sido muy alabado por H. A. KNIGHT, *A neglected early work of J. H. Newman: The «Lectures on Justification». A study of their doctrine of grace,* tesis doctoral (Lyon, 1951); y por K. STEUR, *Notities over de rechtvaardigmaking zooals Katholieken haar zien* (Bussum, 1945).

65. J. H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification,* pp. 62-84.

66. *Ibid.,* p. 66.

Dios nos trata, sí, como si no hubiéramos pecado. Aparta su faz de nuestros pecados y borra todas nuestras iniquidades (*Sal* 51, 11). *A pesar* del pecado, Dios declara justo al pecador: «¡Bienaventurado aquel a quien le ha sido perdonado su pecado, a quien le ha sido remitida su iniquidad *(obtectum)*! ¡Bienaventurado aquel a quien no imputa Yavé la iniquidad *(non imputat)*!» (*Sal* 32, 1-2; *cf. Sal* 84, 3, y, sobre todo, *Rom* 4, donde se cita *Sal* 32, 1). Ésta es la declaración de justicia de Dios (*cf.* también *Rom* 8, 23; 5, 16-18; *Lc* 20, 35; 21, 36; *II Tes* 1, 5; *Ap* 3, 4).

La palabra «justificación» como tal afirma así una declaración de justicia y no una renovación interior. ¿Se desprende de esto que la declaración de justicia de Dios no significa renovación interior alguna? ¡Muy al contrario! Todo depende de que se trata de la declaración de justicia *de Dios*. ¡No es una palabra humana, sino *vox Domini, potens in virtute*! La palabra de Dios, diversamente de la palabra del hombre, *hace* lo que dice. «Dijo Dios: Haya luz; y hubo luz» (*Gén* 1, 3). «Dijo: Quiero, sé limpio. Y al instante quedó limpio» (*Mt* 8, 3). Dios ordenó a los demonios: «Id. Y ellos salieron» (*Mt* 8, 32). «Increpó a los vientos y al mar, y sobrevino una gran calma» (*Mt* 8, 26). Dijo: «Éste es mi Cuerpo» (*Mt* 26, 26), y es su cuerpo. Dijo: «Levántate. Y sentóse el muerto» (*Lc* 7, 14-15). Ocurre precisamente lo mismo en la justificación del pecador. Dios pronuncia el juicio: ¡Tú eres justo! Y el pecador *es* justo, verdadera y realmente, exterior e interiormente, plenamente justo. Los pecados le *son* perdonados y el hombre es justo en su corazón. La voz de Dios no resuena en el vacío:

> «Es poderosa la voz de Yavé; la voz de Yavé es majestuosa. La voz de Yavé rompe los cedros, troncha Yavé los cedros del Líbano. Y hace saltar al Líbano como un ternero, y al Sarión como un ternero de búfalo. La voz de Yavé hace estallar llamas de fuego. La voz de Yavé sacude el desierto, sacude Yavé el desierto de Cades. La voz de Yavé retuerce las encinas, despoja las selvas, y en su templo todo dice: "¡Gloria!"» (*Sal* 29, 4-9; *cf. Sal* 147, 18).

Así, la declaración de Dios no es la pura constatación de un hecho pasado ni el testimonio de una realidad cumplida ni el anuncio de algo que simplemente ha de venir; ni mucho menos es la declaración de algo que no ha sido ni será. La declaración de justicia es la causa de algo que antes *no* era, pero que ahora *es*. Lo que el hombre realiza trabajando, Dios lo realiza hablando por medio de su palabra llena de espíritu y de poder: «¿No es mi palabra como fuego, pa-

labra de Yavé, que quema, como martillo que tritura la roca?» (*Jer* 23, 29; *cf. Ez* 12, 25). Es el *Verbum Dei efficacissimum;* su juicio es el *Fiat* creador del Todopoderoso. En una palabra: la *declaración* de justicia *de Dios* es, como tal declaración de justicia de Dios, al mismo tiempo y en un mismo acto, *realización* de justicia.

En exegesis se rehúsa de nuevo dividir toda la teología paulina en un esquema «jurídico» y un esquema «místico». Incluso en la doctrina de la justificación no se puede descubrir todo el pensamiento de san Pablo más que abarcando en una unidad los aspectos «jurídico» y «místico»; ninguno de los dos debe ser eliminado; la δικαιωσις ζωης los significa ambos. Se halla fuera del cuadro de nuestra «contestación» entrar en todos los problemas que conciernen al aspecto «místico». Remitimos a las líneas directrices indicadas en el capítulo anterior: la gracia como comunión de vida con Cristo en un solo cuerpo, que es la Iglesia, empresa del Espíritu Santo de Cristo y del Padre, inhabitación de la Trinidad.

Debe al mismo tiempo prestarse atención al hecho de que se deja al acontecer de la justificación su carácter original. Indudablemente, en el acontecimiento que se ha cumplido en Jesucristo en la plenitud de los tiempos hay una realidad extraodinariamente rica y plural, que puede y debe ser considerada desde distintos prismas. Este acontecimiento dice vida (Dios nos ha hecho vivientes), purificación (nuestros pecados han sido lavados), paz (Cristo ha establecido la paz), amor (que es derramado por el Espíritu Santo), Cuerpo de Cristo (al cual somos incorporados), retorno a la casa del Padre, liberación del mundo malvado, etc. Es imposible separar todo esto de la justificación; se trata de *un* acontecimiento central en Jesucristo, que lo significa al mismo tiempo todo (particularmente cuando se presta atención al carácter objetivo» del acontecimiento de la justificación [67]). No obstante, si se intentara identificar absolutamente los diferentes aspectos, redundaría en perjuicio de la riqueza plural de este acontecimiento único. Hay que respetar a cada uno de ellos sus características propias. Vale esto, sobre todo, para el aspecto al cual la Escritura ha concedido el nombre de «justificación» y al mismo tiempo una plaza eminente precisamente en las epístolas de san Pablo. Ciertamente, Jesucristo, en cuanto Hombre-Dios, es, al tiempo, «Rey» y «Profeta», pero sólo se hace justicia a la plena riqueza de su persona cuando se intenta tomar en serio tanto su realeza como su carácter profético en su peculiaridad imborrable. Uno

67. *Cf.*, sobre esto, el capítulo siguiente del presente volumen.

de los méritos de la exegesis contemporánea es haber hecho el esfuerzo de investigar y exponer a la luz los diferentes aspectos de la única persona en sus coloridos particulares. Solamente así se libera la figura de Jesucristo de la generalización excesiva y precisamente por esto abstracta y sin color, unida a menudo en teología con el nombre de Cristo, y se le descubre de nuevo en la pluralidad concreta y colorida de su vida histórica. Lo mismo vale para la justificación realizada en Jesucristo. Es cierto que el mismo acontecimiento central en Jesucristo es, al mismo tiempo, «justificación» y «salvación».[68] Pero sólo se hará justicia a la riqueza plena de este único acontecimiento central, si uno no ahoga la coloración particular de estos dos aspectos en un gris general que lo dice todo, sino que considera a la justificación como justificación (para nosotros los católicos, Newman es, en este punto, un modelo singular). Y justificación según la Sagrada Escritura afirma plenamente una declaración de justicia, un acontecimiento judicial. A decir verdad, un juicio verdaderamente particular; no simplemente un juicio de la ira del juez, sino incluso y sobre todo un juicio de la gracia que salva; no justicia humana, sino amor divino en toda justicia; no un juicio que justifica al justo, sino que *hace* justo al que ha declarado *in*justo; un juicio que da vida al muerto, que purifica, salva y reconcilia, que establece la paz y derrama el amor por medio del Espíritu, que inserta en el Cuerpo de Cristo y que devuelve el pecador perdido a la casa del Padre. Todo esto y todavía más es la justificación; verdaderamente, no se trata de un acontecimiento jurídico en su forma, de una justicia divina vindicativa, sino de una declaración de justicia: un veredicto de salud, maravillosamente gracioso, pronunciado por el Dios amante y fiel de la alianza que, en su justicia, da la vida.

Declaración de justicia que hace justo; más adelante tendremos que determinar el sentido de esta perífrasis. Pero es fácil comprobar que no hay aquí ninguna diferencia esencial entre la posición de los católicos y la de Barth. Y, a pesar de ello, ¿no aparece aquí una dificultad seria, el concilio de Trento? Barth dirige vehementes ataques al concilio.[69] Tampoco los Padres de Trento pueden agradecer una comprensión y una penetración excesivas de Barth con su «documento teológicamente prudente y en muchos aspectos simpático». Y, sin embargo, este documento sólo puede ser comprendido correctamente en el conjunto de toda la historia del dogma.

68. Un capítulo posterior probará la relación precisa de estos dos conceptos.
69. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 697-700; t. IV-2, pp. 562-564. *Cf.* los capítulos 10 y 15 del presente volumen.

Si no se quiere ser injusto con períodos enteros de la teología, hay que admitir que no todas las verdades de fe se hallan necesariamente, en todos los tiempos, presentes con igual fuerza en la conciencia. En la misma Sagrada Escritura observamos las diferencias que reinan, en relación precisamente con la justificación como declaración de justicia, entre los Sinópticos y san Juan y san Pablo. ¡Y qué diferencias aun entre ciertos períodos de la vida de san Pablo! En las epístolas de la cautividad y en las epístolas pastorales no se olvida ciertamente la declaración de justicia, pero ¡quién afirmaría que pertenece aún a los temas centrales sentidos vitalmente, y quién reprocharía por ello a san Pablo! Pero, ¡cuán injustamente se juzga a menudo de la patrística y de la teología medieval, porque no se halla en ellas la declaración forense de justicia *expressis verbis*!

Historiadores protestantes del dogma, y sobre todo antiguos representantes de la controversia protestante (por ejemplo, Hamelmann, Chemnitz, Gerhard) han buscado con solicitud «precursores». Entre tanto se ha comprendido que apenas si se les puede encontrar si no es muy limitadamente.[70]

No hay que olvidar que la verdad de la fe de la justificación sin las obras fue para el mismo san Pablo esencialmente una doctrina de controversia antijudaica. Se vio reducida al segundo plano, al verse relegada al segundo plano la misma herejía. (*Cf*, de un lado, la diferencia entre *Rom* y *Gál* y, de otro, *I Cor* y *II Cor*). Pero después de la herejía de los judaizantes no se produjo *en la antigua Iglesia* ninguna herejía en este dominio (a excepción del maniqueísmo, contra el cual los Padres se vieron obligados a defender el poder humano de elegir). Solamente a los comienzos del siglo v el pelagianismo y en seguida el semipelagianismo indujeron a san Agustín a elaborar teológicamente *ex profeso* la prioridad de la gracia divina sobre las obras del hombre (sobre todo en relación con el *initium fidei*). En vez de la gracia como participación en la naturaleza divina,[71] pasó al primer plano la gracia como *gratia liberatrix*. Pero, exceptuando este único punto, la constitución no supuso en conjunto problema alguno teológico para los Padres. Por esto no encontramos en ellos ninguna sistematización y ningún tratado particular sobre la doctrina de la justificación, aunque, naturalmente, en la exegesis y en la predicación fueron siempre abordados uno y otro aspecto.[72]

En la *Edad Media*, la situación continuó esencialmente igual, a pesar de la infiltración racional y de las nuevas síntesis del depósito tradicional de la fe. A decir verdad, las categorías *habitus-qualitas* fueron tomadas entonces de la filosofía aristotélica y se formó el concepto de virtud infusa. El acento, que se pone sobre la gracia creada, pasó de la gracia «actual», llamada así, la *delectatio* liberadora, a la gracia «habitual» (gra-

70. *Cf.* A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn, 4.ª ed., 1900 ss.), t. I, sobre todo pp. 105-109, 129-135.
71. *Cf.* J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs.*
72. *Cf.* J. Rivière, artículo «Justification», en *DTC*, t. 8 (1925), col. 2078.

cia como forma); de la preparación a la justificación, a la cooperación que exige; de la justificación como paulatino proceso psicológico de conversión, a la justificación que se opera *in instanti* como realidad metafísica según el esquema materia-forma.[73]

Todo este desarrollo complicado y no exento de problemas trajo consigo, a decir verdad, innumerables controversias de escuela, pero la Iglesia permaneció (con excepción del intermedio, neopelagiano al parecer, de Abelardo, que no pasó sin dejar huellas en la alta escolástica) exenta de herejías serias, que la hubieran obligado a elaborar en debida forma una doctrina de la justificación, confirmada incluso por el magisterio.

El nominalismo aportó un cambio radical. Es fácil denigrar su teología. Su filosofía deficiente, y sobre todo su voluntarismo de tendencia pelagiana, no lo hacen simpático. Pero bien cierto es que tuvo también sus aportaciones positivas (¡y era considerada, por lo demás, como teología católica!). Al poner el acento sobre individualidad e historicidad, anunciaba los tiempos nuevos. En este punto, el nominalismo pone de nuevo el acento —por desgracia parcial y extrínsecamente— en el hecho de que la justificación consiste en una no imputación. Lutero se apoderó de este pensamiento —en violenta reacción contra el neopelagianismo— y provocó la reacción de la Iglesia. El problema de la justificación como declaración de justicia volvió así a ser planteado como problema explícito.[74]

En lo que atañe a Lutero, no es fácil ser justo con él.[75] En todo caso, fueron diferentes factores los que provocaron su reflexión nueva sobre la doctrina de la justificación: la manía de las obras, la teología nominalista, la meditación de la Sagrada Escritura y de san Agustín, su carácter per-

73. *Cf.*, a este propósito, J. AUER, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. I (Friburgo de Brisgovia, 1942), y t. II (Friburgo de Brisgovia, 1951); M. FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (Roma, 1947); J. RIVIÈRE, artículo «Justification», en *DTC*, t. 8 (1925), col. 2077-2227; H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, particularmente pp. 191-199, traducción castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, particularmente pp. 160-167; H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, pp. 212-219; R.-Ch. DHONT, *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'École Franciscaine* (París, 1946). Para el período de la escolástica tardía, *cf.* P. VIGNAUX, *Justification et prédestination au XIV^e siècle* (París, 1934).

74. Para el *nominalismo*, *cf.* C. FECKES, *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule* (Munster, 1925), para Gabriel Biel: pp. 23-58, para los occamistas en general: pp. 91-144; P. VIGNAUX, artículo «Nominalisme», en *DTC*, t. 11 (1931), col. 717-784; *Justification et prédestination au XIV^e siècle; Nominalisme au XIV^e siècle* (Montreal, 1948); J. RIVIÈRE, artículo «Justification», en *DTC*, t. 8 (1925), col. 2126-2129; R. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, pp. 244-247, trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, pp. 204-207.

75. *Cf.* J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland* (Friburgo de Brisgovia, 3.ª edición, 1949), t. I, pp. 381-437; trad. castellana, *Historia de la Reforma* (Madrid, Taurus, 1964).

sonal y la vivencia religiosa del año 1513. ¿Ha enseñado Lutero realmente un puro excentricismo? Mucho se ha discutido sobre esto. El luterano H. Rückert [76] afirma, influido por las conocidas investigaciones de K. Holl, que la condenación tridentina sólo afecta a Melanchton, que había anunciado una justicia declarativa, pero no efectiva.

Con razón reaccionó con firmeza el concilio de Trento contra la exageración excentricista. Al ataque masivo de los reformadores le sucedió un contraataque tan masivo como aquél. Ya hemos expuesto en el capítulo 20 cómo los reformadores provocaron directamente cierto antropocentrismo del concilio.

¿Cómo reprochar al concilio por no haber puesto de relieve con tanta fuerza el aspecto teocéntrico e incluso el forense? No ha sido siempre muy fácil de distinguir de la polémica de Lutero su verdadera intención; y como el concilio no quería ser mal comprendido, hubo que poner netamente el acento en el otro aspecto. El concilio no hizo más que continuar la gran tradición occidental, creando prácticamente una síntesis entre la doctrina de la justificación agustiniana y tomista. Pero, por lo demás, conserva su valor lo que escribió el cardenal J. H. Newman sobre una determinada parcialidad de la doctrina católica de la justificación: «Este cargo apunta solamente al hecho de que cuando las escuelas romanas tratan de un punto de teología, no tratan de los demás puntos. Cuando el concilio de Trento trata del hombre, no trata de Dios. Y, naturalmente, sus enunciados, tomados uno a uno, son parciales y tienen lagunas.» [77]

Pero el concilio no excluyó en manera alguna el aspecto forense-teocéntrico: está incluido. Solamente está condenada la exclusividad extrinsecista: *Iustificari vel* sola *imputatione... vel* sola *peccatorum remissione*,[78] pero queda en pie que: ... *non* modo *reputamur, sed vere iusti* nominamur *et sumus*.[79] La imputación o el acto de remisión de los pecados y, por consiguiente, el acto jurídico de la justificación se hallan, por lo tanto, incluidos. Incluso la descripción de la justificación del capítulo 4: [80] *Translatio ab eo statu...*, debe ser comprendida, según la interpretación general, en un doble sentido. No solamente en el sentido pasivo del hombre que se hace justo, sino, ante todo, en el sentido activo, de soberano acto justificador de Dios. Santo Tomás presupone ya claramente esta distinción en la *Quaestio de iustificatione*.[81] Y el concepto de justificación de san Agustín, la

76. H. Rückert, *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil* (Bonn, 1925), p. 105.
77. J. H. Newman, *Lectures on the doctrine of Justification*, p. 31.
78. Denz.-Schön., 1561 (trad. castellana, en *FC*, 593, y en Denz., 821).
79. Denz.-Schön., 1529 (trad. castellana, en *FC*, 564, y en Denz., 799).
80. Denz.-Schön., 1524 (trad. castellana, en *FC*, 558, y en Denz., 796).
81. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2, q. 113, a. 1 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 6 [1956], pp. 851-853).

liberación graciosa del pecador, así como la de los Padres griegos, la empresa del Espíritu Santo y la recepción del Espíritu Santo tienen, en suma, el mismo sentido. Se puede incluso discernir siempre el estricto sentido jurídico, aunque esté en el margen. Se desconoce totalmente la doctrina católica de la justificación cuando no se quiere ver su continuidad auténtica.

El mismo Tomás conoce muy bien la tonalidad jurídica de la palabra «justificación». Escribe: *Sed dicendum est quod iustificari tripliciter accipi potest. Uno modo potest accipi quantum ad reputationem, ut tunc aliquis iustificari dicatur, quando iustus reptuatur... Et secundum hoc potest intelligi: «Factores legis iustificabuntur»* (Rom 2, 13), *id est, iusti apud Deum et homines reputabuntur.*[82] Y en él pueden encontrarse muchos pasajes como el siguiente: *Deus non accipit iustos, sed haec acceptatio facit nos acceptabiles.*[83] H. Bouillard ha hecho notar atinadamente que precisamente las típicas nociones aristotélico-escolásticas de la doctrina de la justificación como la gracia en cuanto *qualitas*, en cuanto *motio divina*, en cuanto *auxilium Dei speciale*, etc., han sido recibidas para destacar la justificación como obra de la gracia enteramente libre.[84]

Al estudiar las actas del concilio de Trento, llama la atención lo siguiente: las preguntas de los legados a la comisión de teólogos sobre la esencia de la justificación recibieron respuetsas como: *Iustificatio passiva est tectio seu non-imputatio peccatorum; iustificatio est condonatio peccatorum et non-imputatio vindictae divinae per iustitiam nobis a Christo condonatam.*[85] En el segundo proyecto de decreto [86] se encuentra también la fórmula: *Eius enim iustitia proinde nobis, quando iustificamur, communicatur et imputatur...*

La doctrina de la *doble justicia*, representada por la escuela católica de Colonia (Gropper, Pflug, Pigge); por Contarini, legado del papa en la dieta de Ratisbona; por el cardenal Morone; por el cardenal Pole, presidente del concilio, y presentada al mismo concilio por Jerónimo Seripando, general de los agustinos y más tarde cardenal y presidente del concilio, fue discretamente eliminada por el concilio después de largas discusiones:[87] Unica *causa formalis est iustitia Dei non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit.*[88] El concilio quiso excluir toda teoría que de alguna manera hubiera puesto en duda la plena realidad de la justificación interior. Es instructivo el planteamiento del problema tal como el mismo Seripando lo propuso a la discusión del concilio: *Utrum iustificatus qui operatus est opera bona ex gratia... ita ut retinuerit inhaerentem iustitiam... censendus sit satis fecisse divinae iustitiae ad meritum et acquisitionem vitae eternae, an vero cum hac inhaerentes iustitia opus insuper habeat misericordia et*

82. Tomás de Aquino, *In epistolam Pauli ad Romanos*, 2, 12, lect. 3.
83. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 27, a. 1.
84. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin*, p. 219.
85. *CTr*, t. 5, p. 279, cf. pp. 262-280.
86. *CTr*, t. 5, p. 423.
87. Cf. *CTr*, t. 5, pp. 335, 371-375, 486-488, 496, 523-675.
88. Denz.-Schön., 1529 (trad. castellana, en *FC*, 564, y en Denz., 799).

iustitia Christi... quo suppleantur deffectus suae iustitiae.[89] El concilio no despreció lo que había de verdadero en la proposición de Seripando en el segundo miembro de la disyunción,[90] pero no podía aceptar este enunciado como tal: la realidad de la justificación habría sido puesta en duda si, además de la justicia inherente (por la justificación), fuera necesaria una segunda justicia imputada (por el juicio final). Más bien es justificado el hombre en la única justicia de Dios, de la cual participamos por Jesucristo.[91] La doctrina sobre la doble justificación era en realidad un compromiso que dividía en dos actos dispares (donde, por lo demás, el acto forense aparece subordinado al acto de renovación interior en vez de preordenarse al mismo) la unidad del acto de la justificación. Llevaba así razón Belarmino [92] cuando decía a continuación que el hombre no es justificado *partim renovatione interna, partim imputatione iustitiae Christi.* Y de manera parecida, más tarde, en el siglo XIX, V. von Schätzler, en la célebre querella de la gracia, hizo valer contra Kuhn y Linsenmann que el mismo acto operaba a la vez la remisión de los pecados y la renovación interna.[93]

Se trata, pues, de determinar con precisión la relación que existe entre la declaración de justicia y el acto que justifica, como hemos hecho más arriba: un solo acto que, al mismo tiempo que declara justo, justifica. Así han hecho distintos autores católicos:

R. Belarmino: *Quando Deus iustificat impium, declarando iustum, facit etiam iustum, quoniam iudicium Dei secundum veritatem est.*[94]

G. Vázquez: *Verbum Domini eiusque voluntas efficax est, et hoc ipso quod aliquem iustum esse pronunciat, aut supponit iustum eum esse, aut re ipsa iustum facit, ne verbum eius mendax sit; et hoc differt sententia Dei a sententia hominis, quod homo sententia sua aliquem iustum declarans, non potest ipsum iustum efficere, sed talem esse ponit, Deus autem potest.*[95]

Y en la teología católica contemporánea:

F. Prat: *Pour qu'un homme soit juste devant Dieu et pour que Dieu prononce qu'il est juste, il faut de deux choses l'une: ou que Dieu l'ait rendu juste au préalable ou qu'il le rende juste par cette déclaration*

89. *CTr*, t. 5, p. 523.

90. Sobre este punto véase más abajo.

91. DENZ.-SCHÖN., 1529 (trad. castellana, en *FC*, 563-564, y en DENZ., 799); *STr*, t. 5, página 710. Para la evolución de la doctrina, J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderborn, 1909), pp. 165-276.

92. Roberto BELARMINO, *Disputationes de rebus fidei hoc tempore controversis*, t. IV (Venecia, 1721): *De ilustificatione*, II, caps. 2 y 7.

93. *Cf.* C. von SCHÄTZLER, *Neue Untersuchungen über Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens* (Maguncia, 1867), pp. 317-332, particularmente p. 321; y antes: *Natur und Übernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart* (Maguncia, 1865), pp. 333-336.

94. Roberto BELARMINO, *Disputationes de rebus fidei hoc tempore controversis*, t. IV: *De iustificatione*, II, cap. 3.

95. G. VAZQUEZ, *Commentarium ac Disputationes in Primam Secundae S. Thomae*, tomo II (Lyon, 1931), quaest. 112, disp. 202, c. 5.

même. Dans cette dernière hypothèse, la justification de l'impie serait déclarative dans la forme mais effective en réalité. La sentence divine de justification produirait alors son effet à la manière des formules sacramentelles, comme les paroles de la consécration, comme les paroles du Christ opérant des miracles. On maintiendrait ainsi au mot iustificatio *le sens judiciaire que beaucoup d'exégètes modernes regardent comme essentiel, tout en écartant cette justification fictive due à un jugement divin contraire à la vérité.*[96]

J. Knabenbauer: *Si Deus dicitur aliquem iustificare, i. e. iustum declarare, pronuntiare, id sane ex ipsa veracitate et sanctitate Dei ita intelligi debet, ut is revera sit absolutus a crimine, immunis a reatu peccati et iustus coram Deo; unde hisce locis notio vocis saltem ex necessaria consequentia statui potest* iustum facere, *i. e. talem eum constituere qualem Deus eum esse vult.*[97]

A este propósito es importante observar cuán intensamente acentúa la teología católica el carácter forense de la justificación en el tercer sentido:[98] la remisión de los pecados *en el sacramento de la penitencia* es considerado como un acto judicial, como una declaración de justicia que, como tal, significa operación que justifica.

La doctrina de la justificación del concilio de Trento sólo puede ser bien comprendida si se la sitúa en el marco de la historia de los dogmas. Pero dentro de este marco puede y debe ser bien comprendida. Ésta es nuestra respuesta (provisional) a la polémica antitridentina de Karl Barth. Los protestantes hablan de declaración de justicia, y los católicos, de operación que justifica. Pero los protestantes hablan de una declaración de justicia que incluye la operación de justificación, y los católicos, de una operación justificadora que presupone la declaración de justicia. ¿No ha llegado ya el tiempo de acabar de uno y otro lado con esta polémica sin acuerdo?

29. *La justificación en la muerte y resurrección de Cristo*

La justificación es la declaración de justicia que da vida al pecador. Pero ¿cuándo es declarado justo el pecador?, ¿cuándo se realiza el juicio gracioso de Dios que salva al pecador? Según la Sagrada

96. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 229; trad. castellana, *La teología de san Pablo*.

97. I. KNABENBAUER, artículo «Iustificatio», en *Lexicon Biblicum*. Lo mismo en M. MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testamentes*, t. II, p. 116, trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento;* M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, pp. 113 s., traducción castellana, *Teología dogmática;* A. RADEMACHER, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie. Eine dogmatisch-biblische Studie*, pp. 70 ss.; W. GROSSOUW, artículo «Rechtfertigung», en *Bibel-Lexicon*, página 1405. J. H. Newman y E. Tobac han sido ya citados.

98. *Cf. CTr*, t. 5, p. 281.

Escritura, no hay que representarse de una manera demasiado humana ni demasiado activa la declaración de justicia de Dios; como si Dios debiera pronunciar una sentencia solemne sobre cada hombre (por ejemplo, en el momento de la conversión o del bautismo). En verdad hay que pensar todavía en esto, y habrá de ser objeto de nuestra atención. Pero para la Sagrada Escritura el mismo juicio de Dios está indisolublemente unido a la muerte en cruz y a la Resurrección de Cristo. En *la muerte y en la resurrección de Cristo* es declarado justo el pecador: «Mas ahora... se ha manifestado la justicia de Dios...; la justicia de Dios por la fe en Jesucristo, para todos los que creen, sin distinción; pues todos pecaron y todos están privados de la gloria de Dios, y ahora son *justificados* gratuitamente por su gracia, *por la redención* de Cristo Jesús, a quien ha puesto Dios como sacrificio de propiciación, mediante la fe *en su sangre*, para manifestación de su justicia, por la tolerancia de los pecados pasados, en la paciencia de Dios para manifestar su justicia en el tiempo presente y para probar que es justo y que justifica a todo el que cree en Jesús» (*Rom* 3, 21-26). Hemos sido «*justificados* ahora por su *sangre*» (*Rom* 5, 9); Cristo «fue entregado por nuestros pecados y *resucitado* para nuestra *justificación*» (*Rom* 4, 25).

Es sabido que *Rom* 3, 24 ss., pertenece a los pasajes más difíciles del Nuevo Testamento; señalemos la exegesis detallada (con abundancia de testimonios tomados de la tradición) de St. Lyonnet.[99] Lyonnet subraya también fuertemente el carácter salvífico de la «justicia de Dios».

En el capítulo anterior se hizo observar que el carácter jurídico de la justificación no excluye, sino presupone, la «justicia de Dios» como justicia de salvación.

D. Mollat expone muy bien el carácter judicial de la venida de Jesucristo.[100] Téngase sobre todo en cuenta la predicación del Bautista, la doctrina de Jesús, la doctrina de san Pablo y la de san Juan. Sobre la epístola a los Romanos escribe: *De tout cela il ressort que, si la notion de justification déborde largement par sa plénitude mystique le cadre juridique, néanmoins elle ne doit pas en être séparée. Le sens forensique de la justification par la foi a été exagéré. Il ne doit pas cependant être méconnu. Quelques textes s'y opposent formellement:* Rom 2, 13; 3, 20; 8, 33. *Il est significatif que le développement le plus mystique de l'epître aux Romains, le chapitre* 8, *s'achève, comme nous venons de le voir, dans le cadre et le vocabulaire du Jugement. Mystique et juridisme s'unissent étroitement et se résorbent finalement l'un dans l'autre.*[101]

99. St. LYONNET, «De *iustitia Dei* in Epistolam ad Romanos», en *VD*, 25 (1947), páginas 129-144, 193-203, 257-263.

100. D. MOLLAT, artículo «Jugement dans le Nouveau Testament», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 1344-1394.

101. *Ibid.*, col. 1365 s. Para este punto véase también BÜCHSEL-HERNTRICH, artículo «κρίνω», en *TWNT*, t. 3 (1938), pp. 920-955, particularmente pp. 936-942.

En los pasajes de la Escritura que tratan de la justificación en relación con la muerte y la resurrección de Jesucristo llama la atención que en ellos se habla siempre expresamente de la *fe* (por ejemplo, *Rom* 5, 21-25). Solamente el que cree es justificado. Se trata, en suma, de contemplar unidos el acto «objetivo» de justificación realizado en la cruz con su realización «subjetiva». Ni se debe separar la justificación cumplida en la cruz de la adquisición personal que hace cada hombre (esto conduciría de una u otra manera a la ἀποκατάστασις), ni debe disociarse la justificación personal del acto universal de justificación en la cruz esto conduciría de una u otra manera al predestinacionismo). Más bien hay que mirar a ambos como las dos caras de una única verdad: *todos* los hombres son justificados en Jesucristo, y sólo los *creyentes* son justificados en Jesucristo. El acto de justificación universal operado en la cruz es «presencia, constantemente actual, de salvación y susceptible de una definición personal frente al mismo».[102] El carácter divino de la declaración de justicia y de gracia acaecida en la cruz una vez por todas y por todos los hombres posibilita una síntesis de la justificación «objetiva» y de la «subjetiva».

El objetivo de este capítulo es exponer el aspecto «objetivo» de la justificación; volveremos al aspecto «subjetivo» en el capítulo sobre la gracia. La venida de Jesucristo es un venir para el juicio. Así fue anunciado por las amenazas de los profetas, así lo proclamó tajantemente el Precursor, así lo vieron los Sinópticos (*Mt* 10, 34: «No vine a poner paz, sino espada»), así sobre todo san Juan: «El juicio consiste en que vino la luz al mundo y los hombres amaron más las tinieblas que la luz» (*Jn* 3, 19; *cf.* 5, 19-30; 12, 47 s.; 16, 11). Es un juicio cuya cima («mi hora») es la muerte en la cruz: «Ahora es el juicio de este mundo» (*Jn* 12, 31; *cf.* la correspondencia real con *II Cor* 5, 18-21).

He aquí lo ocurrido: en la muerte y resurrección de Jesucristo se ha promulgado el juicio gracioso de salvación que Dios concede a la humanidad pecadora. Dios ha pronunciado la sentencia graciosa y vivificadora que hace pecado del único justo y absuelve en él a todos los pecadores: «A quien no conoció el pecado, lo hizo pecado por nosotros para que en Él fuéramos justicia de Dios» (*II Cor* 5, 21; *cf. Gál* 3, 13; *Rom* 8, 3). Y en este sentido («objetivo») puede decirse que todos los hombres han sido justificados por Jesucristo porque precisamente «uno murió por todos» (*II Cor* 5, 14; *cf. I Tim* 2, 6):

102. G. SCHRENK, artículo «δικη», en *TWNT*, t. 2 (1935), pp. 220 s.

«Por consiguiente, como por la transgresión de uno solo llegó la condenación a *todos*, así también por la justicia de Uno solo llega a *todos* la justificación (= juicio libre) de la vida. Pues como por la desobediencia de *uno* muchos fueron los pecadores, así también por la obediencia de Uno muchos serán hechos justos» (*Rom* 5, 18-19; *cf.* 5, 12-17; 8, 32; 11, 32).

El vocablo bíblico υπερ, que es aquí importante, puede tener, según F. Zorell,[103] junto a la significación *in favorem*, también la significación *pro aliquo, loco alicuius*, en relación con la muerte suplente de Cristo: *Huc plures loci... qui de vicaria Christi morte agunt, referri possunt.* Como significación de καταλλασσω, καταλλαγη, Zorell indica: 1) *permutare, permutatio;* 2) *reconciliare, reconciliatio.*[104]

Y así la justificación (como, en suma, la gracia[105]) no es nunca un asunto puramente privado, sino un asunto de la comunidad. Precisamente en la perspectiva paulina la justificación no aparece nunca aislada como un acontecimiento puramente personal, sino encuadrada en el gran marco histórico y salvífico de la Redención de toda la humanidad. En la cruz y en la resurrección es justificada «la muchedumbre», «todos»; es justificado —como anunciaron los profetas— el pueblo de Israel, y, en el nuevo Israel, todos los pueblos de la tierra. En Jesucristo son justificados todos los hombres y, por lo mismo, llamados a la Iglesia, siendo incorporados a ella en germen. Muy atinados anduvieron los Padres con enlazar la fundación de la Iglesia con la Encarnación, con la muerte en cruz y con la Resurrección. En la muerte y en la Resurrección, el eterno designio salvador, que Dios concibió en Jesucristo, que implantó ya profundamente de una manera secreta en la creación y que mantuvo en el pecado por su misericordia, se manifiesta, se confirma y se realiza plenamente: «Reuniendo en Cristo todas las cosas, las de los cielos y las de la tierra» (*Ef* 1, 9-10).[106] Este misterio de la gracia de Dios oculto en la creación, la salvación de todos los hombres —lo mismo de los judíos que de los paganos— es ahora, en Jesucristo, «notificado por la Iglesia» (*Ef* 3, 9-10). Por medio de la Iglesia, en la fe el individuo

103. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, p. 1361; de acuerdo con los exegetas protestantes, como, por ejemplo, W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur.*

104. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti*, pp. 674 s. Sobre cómo la reconciliación puede ser intercambio y solidaridad en un solo hombre, *cf.*, más abajo, las citas de M. Schmaus y A. Médebielle.

105. *Cf.* el capítulo 27 del presente volumen.

106. *Cf.* los capítulos 21-25 del presente volumen.

se hace partícipe de la común justificación. Como ha acaecido en la muerte y en la resurrección de Cristo, tiene la justificación esencialmente un carácter *eclesiológico.*

E. Tobac: *Il n'est pas de douteux, nous semble-t-il, que la justification envisagée comme effet obtenu immédiatement par la mort du Christ, ait aux yeux de saint Paul une signification collective... Le décret divin de justification atteint immédiatement la communauté, et médiatement seulement les individus. Ceux-ci ne sont pas incorporés à la communauté messianique parce qu'ils sont justifiés, mais ils participent à la justification collective, parce qu'ils sont introduits dans la communauté.*[107]

H. Schlier: «El misterio de Cristo continúa así revelándose. Lo que su Cuerpo crucificado encierra y conserva, se revela en su Cuerpo, que es la Iglesia. En ella, el espacio vital de la proximidad de Dios abarca y oculta todo el Dios que sobre la cruz ha abierto su cuerpo a todos los hombres, y ha retrocedido y ampliado los límites de la historia en su evolución actual.» [108]

Th. Soiron: «Pero esto quiere decir que Cristo, como eterna Palabra que resume las palabras del Padre sobre toda la creación y sobre todos los hombres, y Cristo como eterna Palabra que ha asumido la naturaleza de todo el género humano *tal como se presenta desde el pecado de Adán,* es, en germen, *el Nosotros de la humanidad;* en él, Cristo y la humanidad, la Cabeza y el Cuerpo, se unen en germen a la única persona divino-humana. De esto se sigue la consecuencia más importante: todo cuanto Él hace como hombre Dios, cuanto habla, sufre, ofrece y ruega, lo hace para la humanidad; todavía más, todo esto *la* humanidad lo ha hecho en germen en Él, en su Espíritu. Por esto fundamentalmente la humanidad es salvada en Él, fundamentalmente liberada en Él del peso del pecado y llamada y convocada a *la* comunidad con Dios, en la cual el mismo Cristo se presenta delante del Padre como Hijo de Dios; es llamada a la comunidad de los hijos de Dios... Ya en su Encarnación, Cristo es, así, instituido *caput et corpus.* En el pesebre ha sonado la primera hora de la fundación de la Iglesia; alcanzó su plenitud cuando Cristo entregó el hombre viejo a la muerte en la cruz y se apropió al hombre nuevo en su Resurrección.» [109]

«Se dio cima al hecho objetivo de la justificación en la muerte salvadora de Cristo, naturalmente ligada a su Resurrección. Es por eso por lo que *Rom* 5, 9, puede decir que hemos sido justificados en su sangre, y, como complemento, *Rom* 4, 25, que Cristo resucitó para nuestra justificación.[110] En la teología católica es inusitado hablar

107. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul,* pp. 224 s.
108. H. Schlier, «Die Kirche als Geheimnis Christi (nach dem Epheserbrief)», en *TQ,* 134 (1954), p. 392).
109. Th. Soiron, *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre des hl.Paulus* (Dusseldorf, 1951), pp. 219 s.
110. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes,* t. II, p. 116; trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento.*

de la justificación en relación con la muerte y la resurrección de Cristo; más que la palabra «justificación» (que se comprende «subjetivamente» las más veces), son empleados los vocablos «redención», «reconciliación», etc. Sin embargo, ya vimos que la palabra «justificación» está empleada aquí con un valor plenamente de acuerdo con la Escritura y manifiesta un sentido profundo y, en suma, indispensable. Como muestra el ejemplo de Meinertz, esta terminología y esta concepción de la justificación están plenamente admitidas, incluso desde el campo católico.

Otros ejemplos: E. Tobac: «*Si la justice nous vient par la Loi —dit Paul— c'est donc inutilement que le Christ est mort*» (Gál 2, 21). *La mort du Christ a donc pour but d'après l'Apôtre, de nous procurer la justice. Au ministère de condamnation que fut la Loi, est opposé le ministère de la justice qu'est l'Evangile* (II Cor 3, 9). *L'Evangile est donc la prédication de la justice obtenue par la mort du Christ.* «*C'est par lui (Dieu) que vous êtes dans le Christ Jésus qui est devenu de par Dieu notre sagesse, notre justice, notre sanctification, notre rédemption*» (I Cor 1, 30): *le Christ est devenu notre justice, c'est dans notre union au Christ que nous trouvons la justice.* «*Dieu a fait le Christ péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui*» (II Cor 5, 21): *c'est-à-dire, afin que nous soyons soumis en lui à la justice justifiante de Dieu. Et de même que nous trouvons dans le Christ la justice, nous trouvons aussi en lui, par le fait même et moyennant cette justice, la justification...*[111] Tobac remite a continuación a Gál 2, 17; Rom 3, 24; 5, 9.

J. Bover: «En una palabra podemos expresar lo que era para san Pablo el acto formal de la Redención: una justificación. Para convencerse de ello, basta analizar el concepto de justificación y ver, por otra parte, lo que sobre la redención nos enseña el Apóstol.»[112]

También Cerfaux viene a hablar del carácter justificador de la muerte en cruz de Cristo: «Podrá hablarse de una justificación y de una reconciliación»;[113] «justificación y reconciliación son sinónimos».[114] J. Rivière: *Aspect objectif et subjectif de la justification.*[115]

Con particular intensidad ha subrayado recientemente J. Dupont el carácter «objetivo» del acontecimiento de la justificación, poniéndolo en relación con el acontecimiento de la reconciliación:

A première vue, les deux affirmations sembleraient équivalentes: le

111. E. Tobac, *le problème de la justification dans saint Paul*, pp. 219 s.

112. J. Bover, *Teología de san Pablo* (Madrid, B. A. C., 2.ª ed., 1952), p. 217, cf. p. ginas 108-114.

113. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París, 2.ª ed.. página 101; trad. castellana, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2.ª ed., 1960), p. 112.

114. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, p. 111, cf. p. 2 traducción castellana, *Jesucristo en san Pablo*, p. 124, cf. p. 271. Lo mismo J. Guillet, *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation*, página 91 s.; trad. castellana, *Temas bíblicos. Estudios sobre la expresión y el desarrollo de la Revelación.*

115. J. Rivière, artículo «Justification», en *DTC*, t. 8 (1925), col. 2080.

sang du Christ nous a justifiés (Rom 5, 9), *sa mort nous a réconciliés* (Rom 5, 10): *c'est ne sont là que deux aspects d'une même réalité, deux manières d'exprimer une même doctrine. En y regardant de plus près cependant, il semble qu'on puisse reconnaître une certaine gradation entre les deux affirmations. Rom* 5, 1, *le fait penser, qui amorçait deja le thème de* Rom 5, 10: «*Maintenant que, grâce a la foi, nous avons été justifiés, nous sommes en paix avec Dieu, par notre Seigneur Jésus-Christ.*» «*Être en paix avec Dieu*», *c'est précisement le résultat de la réconciliation, l'état des réconciliés; et cela semble dire davantage que «avoir été justifié»: la justification nous permet des rapports nouveaux avec Dieu. Nuance bien légère sans doute, mais qui assure cependant une certaine antériorité logique à la justification. La réconciliation que Dieu nous a accordée supposait que nos soyons justifiés de nos fautes. Le peché nous avait rendus ennemis; il fallait qu'il fût détruit pour que nous devenions réconciliés.*[116]

La mort du Christ a tout changé: «ce qui était vieux a disparu, voici que tout est neuf» (II Cor 5, 17). «*C'est qui était vieux*», *c'est le péché; désormais Dieu n'en tient plus compte* (II Cor 5, 19)... *La réconciliation coïncide concrètement avec le fait que Dieu renonce a tenir compte aux hommes de leurs péchés. L'expression purement negative:* non imputatio, *dont Paul se sert sous l'influence du* Ps 31, *équivaut exactement, pour le sens, à ce que* II Cor 5, 21, *exprime de manière positive: «Nous sommes devenus justice de Dieu».* Rom 5, 1. 9, *dira: «Nous avons été justifiés». C'est en nous justifiant du péché, que Dieu nous a réconciliés avec lui... Étant donné son contexte, nous étonnerons un peu moins maintenant au caractère assez juridique de la réconciliation.*[117]

Véase también F. Prat: *Il faut noter l'insistance avec laquelle Paul étend la justice à* tous *les croyants* (Rom 1, 16; 3, 22; 4, 11; 10, 4-11, etc.) *et fait des tous les hommes des croyants en puissance.*[118]

En fin, en la Escolástica no se quiere expresar otra cosa cuando se dice que la muerte y la resurrección de Cristo son «causa» de nuestra justificación, o que Cristo en su muerte ha «merecido» la justificación.

Se comprenderá ahora por qué razón ya antes de exponer la doctrina de la justificación de Barth hemos puesto en guardia sobre el peligro de tomar como medida un concepto demasiado estrecho de la justificación; se habría obstruido *a priori* la comprensión de la doctrina de Barth. No se hubiera advertido en absoluto que lo que Barth, y con él muchos protestantes, designan como «justificación», coincide en gran parte con lo que los católicos designamos como «redención» y que muchos enunciados aparentemente heréticos deben ser entendidos en un sentido plenamente ortodoxo (por ejemplo, «*todos* los hombres son justificados en Cristo» puede, aun-

116. J. Dupont, *La réconciliation dans la Théologie de saint Paul* (París, 1953), páginas 30 s.
117. *Ibid.*, p. 31 s.
118. F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 247; trad. castellana, *La teología de san Pablo.*

que esta expresión esté de acuerdo con la Escritura, sonar a los oídos católicos como *apokatástasis*, que, sin embargo, Barth ha rechazado siempre categóricamente; en la terminología católica habitual —y de acuerdo, por lo tanto, con la Escritura— no significaría esto otra cosa que el enunciado plenamente ortodoxo: *todos* los hombres son «redimidos» en o por Jesucristo). Según lo que hasta ahora hemos expuesto, no puede quedar la menor duda de que el concepto de la justificación de Barth coincide con el católico. Si Barth hubiese sido plenamente consciente de esta interdependencia, su crítica del concilio de Trento hubiera sido muy diferente. Todo depende, a la verdad, de una definición correcta de la relación entre justificación «objetiva» y justificación «subjetiva» (véase la distinción de J. Bover entre justificación virtual y justificación actual y formal [119]). Este problema será examinado todavía más detenidamente.

Una exposición y crítica de la doctrina de la Redención, de la soteriología en general, se halla fuera del objetivo de este trabajo sobre la doctrina de la justificación. De todos modos, hay que decir —y hasta aquí nuestra exposición es una prueba de ello— que también aquí la doctrina de Barth considerada en conjunto coincide con la doctrina católica. Para ilustración de esto aducimos una cita más amplia tomada de la *Katholische Dogmatik*, de M. Schmaus, sobre el juicio en la muerte y resurrección de Cristo. Compárese con las correspondientes exposiciones de Barth: [120]

«En cuanto a la muerte de Cristo *desde el punto de vista de Dios*, el Padre, que quería liberar al mundo del pecado, dejó que se despeñara el castigo del pecado sobre su Hijo encarnado. Al hacerse hombre, el Hijo de Dios lo tomó sobre sí, para llevar el castigo del pecado hasta su muerte sacrificial en la cruz. Así ha *juzgado* el Padre el pecado en la muerte en cruz de su Hijo. Fue un terrible castigo. En él se manifestó el abismo del pecado. Lo que el pecado sea, se ve con la máxima claridad en la muerte de Cristo...

»Las condenaciones divinas anteriores a Cristo, como todas las revelaciones divinas en el tiempo precristiano, se orientaron al juicio que Dios ejecutó en la cruz. Tenían, por lo tanto, carácter de promesa. En la cruz, la santidad de Dios sobre Cristo, el cual fue el representante de la humanidad pecadora, a pesar de hallarse él mismo sin pecado, se alió con la majestad que reside en ella. Cuando decimos que Dios ha pronunciado una *sentencia*, la palabra "sentencia" no debe ser entendida en su sentido propio, sino en una significación más vasta. Designa tanto como *acto de soberanía*. Dios ha mostrado a un hombre su santidad en un acto de soberanía que le corresponde a Él, el Señor de la creación. Esto significa,

119. J. Bover, *Teología de san Pablo*, p 114.
120. *Cf.* el capítulo 11 del presente volumen.

para el que ha sido herido por el golpe de la santidad divina, la muerte. Bajo el choque de la santidad divina, el hombre no puede continuar viviendo, solamente puede morir. Dios se muestra en esto como el Señor que puede disponer del hombre con un poder soberano. Para esta disposición ha hecho presente su santidad en el mundo. Así, en un momento de la historia, y por lo mismo en un punto del cosmos, el señorío de Dios ha sido restaurado. El mismo Dios ha realizado su señorío. Ha establecido su reino. La muerte de Cristo significa el *establecimiento del señorío de Dios*, el *señorío real del Padre*, del *Reino de Dios*.

»Por fúnebre que fuera la sentencia en virtud de la cual el santo Dios envió a Cristo a la muerte, se trataba, a pesar de todo, de una *sentencia del amor*. Esto aparece de dos maneras: en primer lugar, Dios no ha exigido el terror y la tortura de la muerte a ninguno más que a su Hijo amado. En segundo lugar, en razón de esta muerte, ha concedido al *Logos* encarnado la transfiguración y la exaltación de su propia naturaleza humana y a los demás hombres la liberación de los pecados y la vida eterna. Esta muerte fue la ruina de esta forma pasajera de existencia producida por el pecado. Pero fue al mismo tiempo para Cristo el tránsito a otra forma de existencia, imperecedera, en la gloria del Padre. La meta de la muerte fue la resurrección y la ascensión al cielo. En la plenitud de vida y en la potencia existencial que Cristo ganó con su muerte debe de participar cada uno de los hombres. Así, la sentencia que el Padre dictó contra su Hijo es un *juicio* de la gracia. Sirvió a la salvación. La salvación exige la derrota del pecado y la realización de la santidad divina en el mundo. La presencia de la santidad y de la gloria de Dios, a las cuales los hombres se habían opuesto en el pecado, significaba la muerte para los pobres pecadores. Que Dios exigiera la muerte de su Hijo amado no era, por lo tanto, expresión de su odio, que sólo podía ser satisfecho con la sangre y las lágrimas, sino el signo de su amor y de su justicia.» [121]

«Su obediencia y su amor es, por lo tanto, nuestra obediencia y nuestro amor; su muerte y su resurrección es nuestra muerte y nuestra resurrección. Él las cumplió en lugar nuestro. *Él se ofreció como representante de todos*. En Él, la humanidad se hallaba en el Gólgota ante el rostro de Dios y se inclinaba bajo la sentencia del Padre. En Él, la humanidad satisfacía a la justicia de Dios.» [122]

121. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. II, pp. 765-767; trad. castellana, *Teología dogmática*.

122. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. II, p. 800; t. II, pp. 777-779, 785; t. III-2, página 106; trad. castellana *Teología dogmática*. Cf. también A. MÉDEBIELLE, artículo «Expiation», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 2-262, sobre todo col. 175-185. Para los diferentes aspectos de la doctrina católica de la Redención: TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 3, q. 22-26 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 11 [1960], pp. 753-963); 3, q. 46-49 (ed. B. A. C., tomo 12 [1955], pp. 390-511); J. RIVIÈRE, artículo «Rédemption», en *DTC*, t. 13 (1937), col. 1912-2003 (con una bibliografía detallada); A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Friburgo, 1950). Una sistemática análoga a la doctrina de la Redención de Barth, aunque no en la misma síntesis austera y grandiosa, puede encontrarse en F. A. STAUDENMAIER, *Encyclopedie*, pp. 620-766; F. X. DIERINGER, *Lehrbuch der katholische Dogmatik*, p. 398-714; M.-J. SCHEEBEN, *Tandbuch der Katholischen Dogmatik*, tt. V-1 y V-2, etc. Hállanse aquí —como anteriormente en santo Tomás, F. Suárez, D. Petavio, etc.— los tratados, que más tarde son descuidados, sobre el Antiguo Testamento, sobre los ministerios de Cristo, sobre los estados de Cristo, etc.

Qué *puntos* haya que subrayar en particular *en la soteriología* es una cuestión muy discutida actualmente, incluso entre los teólogos católicos. Por esta razón, no hemos de emitir juicio alguno definitivo sobre los aspectos subrayados por Barth. Los teólogos católicos se esfuerzan en eliminar un juridicismo extremo profundizando en la Biblia (sobre todo en la terminología). Habrá que guardarse de interpretar demasiado débilmente, minimizándolas, determinadas perspectivas, presentes, no obstante, en la Escritura, en beneficio de otras. En lo que atañe a Barth, aunque acentúa enérgicamente las categorías jurídicas, no se le podrá echar en cara el haber caído en un juridicismo extremo. Barth no solamente reconoce la legitimidad de otras maneras de ver, sino que expresa bien que la gracia se halla en la justicia y la justicia en la gracia; no define en manera alguna la justicia bíblica como justicia que vindica y exige, sino como fidelidad de Dios a sí mismo; reconoce la relación entre la justicia y la vida, etcétera. Con lo cual no queda excluido, evidentemente, que muchas cosas no puedan ser expresadas más de acuerdo con la Biblia y, por lo tanto, mejor.[123]

En el primer plano de las discusiones teológicas sobre la doctrina de la Redención se coloca actualmente con razón la importancia, a menudo descuidada, de la *Resurrección de Jesucristo para la salvación*.[124]

Ésta es —expresada de una forma ajena a la polémica— la justificación del pecador: la declaración de justicia de Dios, que absuelve y justifica a todos los pecadores en la cruz y en la resurrección de Cristo Jesús. Sin embargo, este acontecimiento sólo tiene alcance para el individuo a través de la Iglesia, cuando éste se somete por la fe a la sentencia de Dios. En este sentido parece presentarse más claramente algo que en muchas exposiciones de la doctrina de la jus-

123. *Cf.*, por ejemplo, la interpretación de *Rom* 3, 24-26, en K. BARTH, sobre todo *Kirchliche Dogmatik*, II-1, p. 430; y en St. LYONNET, «De *iustitia Dei* in Epistolam ad Romanos», en *VD*, 25 (1947), pp. 23-34, 118-121, 129-144, 193-203, 257-263.

124. *Cf.*, a este propósito, lo que, sobre este punto, escribe St. LYONNET, «Bulletin d'exegèse paulienne, III», en *Bibl*, 32 (1951), pp. 432-439. Entre las recientes publicaciones sobre este tema (además de las más antiguas, como F. A. STAUDENMAIER, *Encyclopedie*, pp. 703 s.; A. BERLAGE, *Christkatholische Dogmatik*, t. VI, páginas 39 s.; M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. V-2, pp. 176-178) son dignas de mención: D. M. STANLEY, «Adnotationes quaedam pro historia exegeseos Rom 4, 25», en *VD*, 29 (1951), pp. 257-274; J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie* (París, 1949); J. BONSIRVEN, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1951), pp. 110-127, 301 s., trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona, Litúrgica Española, 1961); F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, tomo II, pp. 250-254, trad. castellana, *La teología de san Pablo;* J. BOVER, *Teología de san Pablo*, pp. 419-431; Th. ZAPELENA, *De Ecclesia Christi*, t. II (Roma, 1954), páginas 398-432; L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, páginas 57-72, 85-94, trad. castellana, *Jesucristo en san Pablo;* F. X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus, mystère de salut. Étude biblique* (Malhouse, 1950), trad. castellana, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona, Herder, 1962); B. WAWTER, «Resurrection and Redemption», en *CBQ*, 15 (1933), pp. 17-23; W. GOOSSENS, «De valore soteriologico resurrectionis et ascensionis Christi», en *CG*, 24 (1937), páginas 9-17; F. HOLTZ, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ d'après saint Thomas d'Aquin*», en *ETL*, 29 (1953), pp. 609-645.

tificación queda demasiado en segundo plano. He aquí, indicados brevemente, tres puntos importantes (se ha hablado ya con anterioridad del aspecto eclesiológico):

Es la única manera de expresar satisfactoriamente el carácter *personal* de la doctrina de la justificación: no se trata de un proceso natural orgánico (por medio de «gracias»), sino de un personal estar con Cristo delante del Padre.

Es la única manera de expresar satisfactoriamente la *seriedad* del acontecimiento de la justificación: la fe no se resuelve simplemente en el amor, no se trata de la reconciliación cándida de dos amantes que riñeron, sino del juicio justo (y gracioso) del Señor del cielo y de la tierra.

Es, finalmente, la única forma de valorar satisfactoriamente el aspecto *teocéntrico* de la justificación: no se trata, en primer lugar, de un proceso interior de salvación del hombre, de un vacío y de una infusión de hábitos y de gracias, de la *iustificatio passive considerata*, sino que se trata, ante todo, de la ira y la gracia *de Dios*, de *su* acto divino que agracia por decisión judicial, de la *iustificatio active considerata;* no ante todo de un «paz en la tierra a los hombres», sino de un «gloria a Dios en las alturas» (*Lc* 2, 14); no ante todo de la justificación del hombre, en que el hombre recibe justicia, sino de una *autojustificación de Dios*, en la que Dios se muestra justo en su eterna voluntad salvífica y creadora.

«Di, pues, a la casa de Israel: así habla el Señor, Yavé: *No* lo hago por vosotros, casa de Israel, *sino* más bien por el honor de mi nombre, profanado por causa vuestra entre las gentes a que habéis ido. Yo santificaré mi nombre grande, profanado entre las gentes a causa de vosotros en medio de ellas, y sabrán las gentes que *yo* soy Yavé, dice el Señor, Yavé, cuando yo me santificare en vosotros a sus ojos» (*Ez* 36, 22-23; *cf.* 36, 31 s.; *Rom* 3, 26).

No se acentúa así el aspecto «subjetivo», sino el «objetivo» de la justificación. Ciertamente, lo que importa es saber si esta justificación puede repercutir en el hombre individualmente, si puede ser realizada individualmente por él, si el hombre puede participar en ella. En verdad, sólo es justificado realmente («subjetivamente») el que cree. Sin embargo, lo decisivo de la justificación del pecador no se cumple en el individuo, sino en la muerte y resurrección de Cristo. En este punto se cambia realmente nuestra situación, sucede en este punto lo esencial. Lo que suceda después en cada hombre no puede ser comprendido de manera independiente. No es que el

hombre, por su fe, cambie en su origen la situación, no que él realice lo esencial. No se trata de completar el acontecimiento esencial de la salvación operado en Jesucristo, sino de reconocer de hecho que la salvación resulta únicamente del poder de este acontecimiento esencial.[125] En la muerte y en la resurrección de Cristo, la justificación se hace plenamente valedera, ha sucedido una vez por todas e irreversiblemente (ἐφαπαξ!).

J. Dupont: *... l'homme «est réconcilié» en ce qu'il se voit modifier sa situation devant Dieu. Le changement c'est accompli lors de la mort du Christ. Il est antérieur à tout changement dans les dispositions personelles de l'homme. Une fois pour toutes, le Christ a fait la paix. Désormais, le monde se trouve en paix avec Dieu.*

La réconciliation ne s'arrête pourtant pas là. La II^e aux Corinthiens en marque une dernière étape. Dieu a réconcilié le monde avec lui; le monde est réconcilié avec Dieu, c'est là chose faite; mais il appartient encore à chaque homme de «se réconcilier» positivement et personnellement avec Dieu. Il faut donc que chacun s'approprie la réconciliation en changeant ses propres dispositions. Il faut que chacun rende effective pour son propre compte la réconciliation que Dieu a déjà accordée au monde.[126]

Como en el capítulo sobre la gracia como favor, debemos consignar, después de estos dos capítulos sobre la justificación como declaración de justicia, una coincidencia esencial de Barth con la doctrina católica.[127] Y también aquí la crítica de Barth a la doctrina católica debe ser reconocida como injusta. En relación con el decreto de Trento, Barth ha hecho la crítica demasiado a la ligera.

En primer lugar, no ha tenido en cuenta Barth que el concepto tridentino de la justificación no ha de ser comprendido como cerrado, sino como abierto: es decir, complementario. Barth entiende, ante todo, por «justificación» el veredicto divino en la muerte y en la resurrección de Cristo, el concilio de Trento entiende, ante todo, por «justificación» (y ya lo vimos: con buenos fundamentos históricos) el fenómeno de la justificación realizado en el hombre. Es claro que estos dos puntos de vista no se excluyen, sino que se incluyen. Tampoco Barth ha olvidado en manera alguna este aspecto, también él habla de la justificación interna del hombre. Pero en su crítica del concilio de Trento se complace Barth en oponer su concepto de la justificación al concepto de Trento, en lugar de valorar la justifica-

125. *Cf.* el capítulo 31 del presente volumen, sobre la fe.
126. J. DUPONT, *La réconciliation dans la Théologie de saint Paul*, pp. 18 s.
127. Para la justificación interna y real, *cf.* los siguientes capítulos del presente volumen.

ción activa y pasiva como los dos aspectos necesarios de una única justificación. Se convierte, por lo tanto, en víctima de la diversidad de terminologías. Pues, como se demostró, el acontecimiento «objetivo» de la salvación en la cruz, que Barth llama «justificación» de acuerdo con la Escritura, es designado las más veces por los católicos con el nombre «redención», que tiene el mismo valor escriturario, y es así distinguido de la «justificación» como acontecimiento «subjetivo» de la salvación. En vez de comparar juiciosamente, en el plano «objetivo», su «justificación» con la «redención» católica (lo cual hubiera procurado un resultado positivo), compara él inconscientemente su justificación («objetiva») con la justificación católica («subjetiva»): no hay que admirarse, por lo tanto, del resultado (y sobre todo de los demás reproches de «falta de luz de lo alto», de «otro Evangelio» y de desconocimiento del acto soberano de Dios). Pero ¿cómo es posible que no se percatara Barth de que en el decreto del concilio de Trento un corto (¡este aspecto no fue puesto en duda por ninguno!) pero muy sustancioso capítulo sobre la «redención», o precisamente sobre la «justificación» en sentido «objetivo» (¡y en qué lugar!) precedía a los capítulos sobre la «justificación» en sentido «subjetivo» (capítulos 3 y siguientes[128])? ¿No se dice allí ya en esencia (y no es necesario más) lo que Barth quiso haber dicho sobre la justificación en sentido «objetivo»: la redención y la justificación de todos los hombres en la muerte en cruz de Jesucristo?

Concilio de Trento, sesión VI, capítulo 2: *Quo factum est, ut coelestis Pater, «Pater misericordiarum et Deus totius consolationis» (II Cor, 1-3) Christum Iesum Filium suum, et ante Legem et Legis tempore multis sanctis Patribus declaratum ac promissum, cum venit beata illa plenitudo temporis, ad homines miserit, ut et iudaeos, qui sub Lege erant, redimeret, et gentes, quae non sectabantur iustitiam, iustitiam apprehenderent, atque omnes adoptionem filiorum reciperent. Hunc proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius, pro peccatis nostris, non solum autem pro nostris, sed etiam por totius mundi.*[129]

A partir de este punto se explican con más facilidad muchas cosas. Por ejemplo, que Barth en la parte positiva de su doctrina defienda con toda honradez una justificación interna del hombre, mientras en el aspecto negativo de su polémica protesta contra cierto proceso que acaece dentro del hombre: ¿qué católico hubiera querido reducir la justificación «objetiva» acontecida en la cruz a un

128. DENZ.-SCHÖN., 1523 ss. (trad. castellana, en *FC*, 557 ss., y en DENZ., 795 ss.).
120. DENZ.-SCHÖN., 1522 (trad. castellana, en *FC*, 556, y en DENZ., 794).

proceso interior al hombre? O que Barth, de un lado, defienda una apropiación «subjetiva y activa» del acontecimiento «objetivo» de la justificación, pero, del otro, proteste contra el *asentire et cooperari* del concilio de Trento: ¿cómo hubiera podido hablar el concilio de Trento de un *cooperari* en el acontecimiento objetivo de la cruz?

No opina el concilio otra cosa que lo que Barth había escrito en otro punto de su *Kirchliche Dogmatik:* «... Así, no es este hombre una criatura cualquiera, sino un ser que se halla constantemente en estado de realización por los actos de su libre decisión y determinación personales. Es así, por lo menos, como a primera vista nos aparece. Vemos, pues, para expresarnos en el lenguaje de los antiguos, una *creatura rationalis,* una criatura que piensa, que quiere, que siente, que es espiritual... El pasaje famoso de la fórmula de concordia... no dice que el hombre *sea* un *lapis et truncus,* sino que su corazón es *comparado* por la Sagrada Escritura con un *duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, item rudi trunco, interdum etiam ferae indomitae...* Si no se halla en las posibilidades de nuestra libertad el colocarnos en este estado, con todo esto hemos de hacer uso de nuestra libertad en este estado. Si no hay ninguna *cooperatio voluntatis nostrae in hominis conversione,* puede y debe realizarse, sin embargo, en el hombre bajo el influjo de la obra del Espíritu Santo: *quantum et quamdiu a Deo per Spiritum Sanctum dicitur, regitur et gubernatur* —pero si Dios retirara su mano graciosa de nosotros, entonces a la verdad *ne ad minimum momentum.*» [130]

De una manera semejante habría que hablar también de las restantes objeciones: de la certeza de la justificación, del «cumplimiento» de la justificación por las buenas obras, del «crecimiento» de la gracia que justifica, de la «reiteración» de la justificación. Sobre muchos de estos puntos habrá que volver todavía.

Queda un último problema terminológico: ¿la palabra «justificación» puede ser empleada también en su sentido pasivo? Barth parece oponerse, una vez, a que se comprendan «en un sentido biográfico-psicológico... los grandes conceptos de justificación, salvación...» (en el sentido de un proceso de salvación individual y personal).[131] Por otra parte, habla de un aspecto «subjetivo» de la doctrina de la *justificación* pensando en el conjunto de temas que tratamos nosotros.[132] En general, Barth no emplea la palabra «justificación» más que para el acto judicial de Dios.

Nos hemos esforzado enteramente en concentrar el vocablo «justificación» en el acontecimiento «objetivo». A pesar de esto parece

130. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik,* t. 1-2, pp. 399 s.
131. *Ibid.,* t. IV-1, p. 165.
132. *Ibid.,* t. IV-1, p. 687.

legítimo aplicar el vocablo «justificación» incluso a aquello que se opera en cada hombre (¡no independientemente de la fe!) por medio del veredicto divino. Así como el vocablo «providencia» expresa en sí mismo el acto de previsión de Dios, pero en un sentido adecuado puede emplearse también para indicar lo que sucede en el mundo debido a este acto de Dios, asimismo la palabra «justificación», que en sí misma significa el veredicto de Dios, en un sentido adecuado —e incluso conforme a la Escritura— puede ser aplicado a lo que opera en el hombre este veredicto. Y como esta ampliación realza y enaltece el vocablo «providencia», de la misma manera sólo una extensión análoga manifiesta la plenitud del vocablo «justificación». Sólo redunda en daño de la declaración de justicia hecha por Dios que los dos aspectos de un *único* acontecimiento justificador sean desgarrados y separados uno de otro por un pensamiento nominalista. Se trata, en todo caso, de *un* acto visto por las dos caras: activo-pasivo, en su origen; en su cumplimiento, lo que Dios hace; lo que recibe el hombre, declaración de justicia; justificación, el hacer y su resultado. ¿Por qué separar lo que Dios ha unido? Este camino permite también excusar una justificación complementaria del hombre por sí mismo. Hay que hacer justicia a ambos aspectos, y esto no ha ocurrido siempre por parte de los católicos. Pero, en todo caso, ¿quién puede hacer reproches al concilio de Trento por haber subrayado particularmente el segundo aspecto —y esto en nombre del primero—, cuando los reformadores postergaron brutalmente el segundo?

30. «*Simul iustus et peccator*»

Dios justifica al hombre en su juicio de gracia. La declaración de justicia del juez divino es, al mismo tiempo, la justificación del hombre. ¿Qué significa para el *hombre* la justificación de Dios? ¿Qué significa «el hombre es justo»?

Para Barth, la justificación que el hombre recibe de Dios tiene un triple significado: perdón del pecado, implantación en el derecho de los hijos de Dios, implantación en el estado de heredero de la vida eterna (véase capítulo 13.[133] Ésta es también la doctrina del concilio de Trento.[134]

El problema es sólo saber si Barth no exagera el aspecto es-

133. *Cf.* el capítulo 13 del presente volumen.

134. *Cf.*, por ejemplo, DENZ.-SCHÖN., 1524 (trad. castellana, en *FC*, 558, y en DENZ., 796), y 1528-1529 (*FC*, 562-564, y DENZ., 799).

católogico de la justificación (la justificación como promesa). Abordemos, para resolver este problema, la antigua controversia: ¿en qué medida el justo continúa siendo pecador? [135]

Se presupone que el hombre justificado es *realmente* justo, lo es interiormente, en su corazón. Barth se opone aquí, con el concilio de Trento, a los reformadores.[136] La justificación no es solamente un «como si» encolado; el hombre no se *llama* sólo justo, lo *es;* y no lo es sólo de una manera exterior, sino interiormente; no sólo en parte, sino *enteramente;* no sólo negativamente, sino *positivamente:* ¡es un hombre nuevo! Es una condición indiscutible.

De antemano nuestro problema sobre el *simul iustus et peccator* no puede ser el problema de los reformadores, no puede poner en duda la autenticidad de la justificación que viene de Dios. Nuestra pregunta es más bien: ¿puede el hombre plenamente justificado en su interior con toda razón y plenitud de sentido ser llamado pecador, ser pecador? ¿Existe un católico *simul iustus et peccator*? Ningún católico puede negarlo, si lo comprende atinadamente. Partamos primero de hechos evidentes, para comprender después teológicamente esta fórmula.

En verdad, el ejemplo más impresionante del católico *simul iustus et peccator* es la *misa romana.* Penétrese uno de estos textos pensando que la Iglesia exige del sacerdote que va a celebrar el más estricto «estado» de gracia. Se presupone así que el que reza estos textos, por lo menos el sacerdote, es justo delante de Dios. Sin embargo, encontramos a cada paso —particularmente en los momentos decisivos de la santa misa— la confesión de ser pecador y la súplica de que los pecados le sean perdonados, y todo expresado en la forma más hiriente. Es, por lo demás, importante destacar que el concilio del decreto sobre la justificación fue también el autor de la reforma de la misa, considerando de esta manera el concilio los textos como enteramente católicos.

Citaremos los textos detalladamente con el objeto de mostrar que no se trata de algunas declaraciones al acaso.

Comienza la misa con la solemne confesión de los pecados del sacerdote y del pueblo: *Confiteor Deo omnipotenti... quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere: mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.* El pueblo dice al sacerdote, lo mismo que el sacerdote dice al pecador en la confesión: *Misereatur tui omnipotens Deus, et, dimissis peccatis tuis, perducat te ad vitam aeternam.* El sacerdote pide para sí y para el pueblo

135. *Cf.*, para esto, el capítulo 13 del presente volumen.
136. *Cf.* el capítulo 14 del presente volumen.

lo mismo que en la confesión pide para el pecador: *Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum nostrorum tribuat nobis omnipotens et misericors Dominus.* Las mismas fórmulas son pronunciadas antes de la comunión de los fieles sobre aquellos que, gracias a la acción santa, están preparados a recibir al Señor.

Después de esta confesión sube el sacerdote al altar con la conciencia de ser pecador: *Aufer a nobis, quaesumus, Domine, iniquitates nostras; ut ad Sancta sanctorum puris mereamur mentibus introire... Oremus te... ut indulgere digneris omnia peccata mea.* Antes de atreverse a cantar la alabanza de Dios en el Gloria, implora de nuevo con el pueblo: *Kyrie, eleison... Christie, eleison.* En el mismo himno de alabanza: *Qui tollis peccata mundi, miserere nobis, qui tollis peccata mundi, suscipe deprecationem nostram.* Antes de anunciar el Evangelio: *Munda cor meum et labia mea, omnipotens Deus, qui labia Isaiae Prophetae calculo mundasti ignito: ita me tua grata miseratione dignare mundare, ut sanctum Evangelium tuum digne valeam nuntiare.* Después del Evangelio: *Per evangelica dicta deleantur nostra delicta.*

Al ofrecer los dones, pide el sacerdote: *Suscipe, sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, hanc immaculatam hostiam, quam ego indignus famulus tuus offero tibi Deo meo vivo et vero, pro innumerabilibus peccatis et offensionibus et negligentiis meis...* Un poco después: *In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te, Domine...* En el momento sagrado del canon, precisamente antes de la consagración: *... atque ab aeterna damnatione nos eripi, et in electorum tuorum iubeas grege numerari.* Después de la transubstanciación: *Nobis quoque peccatoribus famulis tuis de multitudine miserationum tuarum sperantibus, partem aliquam et societatem donare digneris cum tuis sanctis Apostolis et Martyribus... et omnibus sanctis tuis: intra quorum nos consortium, non aestimator meriti, sed veniae, quaesumus largitor admitte.*

El sagrado banquete es preparado por la oración del Señor: *... et dimitte nobis debita nostra.* En conclusión: *Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentis et futuris...* A continuación, por tres veces: *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, miserere nobis.* Finalmente, la más conmovedora, inmediatamente antes de la *sumptio corporis et sanguinis Domini: Domine Iesu Christe... ne respicias peccata mea, sed fidem Ecclesiae tuae!... Libera me per hoc sacrosanctum Corpus et Sanguinem tuum ab omnibus iniquitatibus et universis malis: et fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam separari permittas... Perceptio Corporis tui, Domine Iesu Christe, quod ego indignus numere praesumo, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem... Domine, non sum dignus, ut intres sub tectum meum: sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea.* La misa se cierra con estas palabras: *... praesta, ut sacrificium quod oculis tuae maiestatis indignus obtuli, tibi sit acceptabile mihique et omnibus... sit, te miserante, propitiabile. Per Christum Dominum nostrum. Amen.*

Véanse también las oraciones de la misa: por ejemplo, las colectas del cuarto domingo después de Epifanía, del lunes después del segundo domingo de Cuaresma, del domingo de Pasión; las secretas del sexto domingo después de Epifanía, del domingo de Quincuagésima, del martes después del segundo domingo de Cuaresma, del jueves después del domingo de Pasión, del segundo domingo después de Pentecostés; las pos-

comuniones del cuarto domingo de Adviento, del miércoles después del cuarto domingo de Cuaresma, del undécimo domingo después de Pentecostés. Con razón dice Schmaus «que en la liturgia encontramos una imagen del hombre, según la cual está justificado y es al mismo tiempo pecador».[137]

Otro hecho de importancia es la *confesión general.* Ésta consiste en la acusación y «remisión» de pecados que ya han sido confesados y remitidos. Este género de confesión es admitido e incluso aconsejado por la Iglesia. Aunque un hombre esté ya justificado, se acusa de nuevo como pecador de los pecados perdonados y pide la absolución.

Que estos hechos anuncian claramente un *simul iustus et peccator* está fuera de duda. Pero ¿cómo puede ser esto esclarecido teológicamente?

Damos por supuesto que no se trata aquí de una hipocresía más o menos piadosa; es evidente que afirmaciones que la Iglesia repite tan a menudo e insistentemente en actos tan importantes como la misa y el sacramento de la penitencia han de ser tomadas enteramente en serio. La Iglesia ejecuta aquí —y en toda su vida de oración— el mandamiento del Señor que dice: «Cuando oréis, decid: ... perdónanos nuestras deudas» (*Lc* 11, 2. 4). Y piensa en la palabra del Apóstol: «Todos ofendemos en mucho» (*Sant* 3, 2), y «Si dijéramos que no tenemos pecado, nos engañaríamos a nosotros mismos y la verdad no estaría en nosotros» (*I Jn* 1, 8).

Por esto ha definido la Iglesia este *simul iustus et peccator:*

El canon 6 del concilio de Cartago XVI dice: *Item placuit, quos ait S. Ioannes Apostolus: Si dixerimus, quia pecca. im non habemus, nos ipsos seducimus, et veritas in nobis non est: quisquis sic accipiendum putaverit, ut dicat propter humilitatem oportere dicere, nos habere peccatum, non quia vere ita est, anathema sit.*[138]

Canon 7: ... *quicumque dixerit, in oratione dominica ideo dicere* sanctos: «*Dimitte nobis debita nostra*», *ut non pro seipsis hoc dicant quia non est eis necessaria ista petitio, sed pro aliis, qui sunt in suo populo peccatores... anathema sit.*[139]

Canon 8: *Item placuit, ut quicumque ipsa verba dominicae orationis, ubi dicimus: «Dimitte nobis debita nostra» ita volunt a sanctis dici, ut humiliter, non veraciter hoc dicatur, anathema sit. Quis enim ferat orantem et non hominibus, sed ipso Domino mentientem, qui labiis sibi dicit dimitti velle, et corde dicit, quae sibi dimittantur, debita non habere?* [140]

137. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* t. III-2, p. 231; trad. castellana, *Teología dogmática.*

138. Denz.-Schön., 228 (trad. castellana, en *FC,* 524, y en Denz., 106).

139. Denz.-Schön., 229 (trad. castellana, en *FC,* 525, y en Denz., 107).

140. Denz.-Schön., 230 (trad. castellana, en *FC,* 526, y en Denz., 108). Para la inter-

Pero ¿cómo explicar todo esto sin negar prácticamente la interna justificación del hombre o por lo menos sin ponerla en duda?

El concilio de Trento establece una doble serie de afirmaciones que pueden servir para el esclarecimiento del católico *simul iustus et peccator:*

La *primera* serie de afirmaciones destaca: el hombre en la justificación no renace a la gloria (incorporándose así a la justicia plena), sino a la *esperanza* de la gloria: el hombre está *in via,* no está todavía allí donde «los justos resplandecen como el sol». El concilio subraya este aspecto al hablar: *a*) del *fomes peccati,* que permanece incluso en el justo y que —a pesar de no ser pecado— tiene una relación muy estrecha con el pecado, en la medida en que procede del pecado y constantemente inclina a él;[141] *b*) de la exigencia de perfección y del crecimiento de la justificación;[142] *c*) de la incertidumbre de la salvación;[143] *d*) del privilegio particular, sin el cual el hombre no podría evitar ni siquiera el pecado venial;[144] *e*) cuando se afirma: *Formidare enim debent, scientes, quod «in spem» gloriae et nondum* in gloriam renati sunt, de pugna, quae superest cum carne, cum *mundo, cum diabolo, in qua victores esse non possunt, nisi cum Dei gratia.*[145]

M. Schmaus: «La fórmula de Lutero *simul iustus et peccator* no hubiera sido condenada por el concilio de Trento de no haberse tratado de un concepto metafísico, sino concreto e histórico... El hombre justificado, que se halla libre del pecado y sin embargo siempre es tentado por él, se encamina hacia un estado en el cual se verá liberado incluso de la tentación del pecado, a aquel estado de perfección en el cual, en la contemplación de Dios, naufragará enteramente en el amor y en la santidad de Dios. Su vida terrena se halla en tensión entre su presente liberado del pecado y, sin embargo, amenazado constantemente por él y aquel porvenir libre de toda amenaza de pecado. La justificación tiene, por lo tanto, un carácter *escatológico.*»[146]

pretación de estos cánones, *cf.* H. RONDET, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique,* pp. 128-130; trad. castellana, «Gratia Christi. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo,* pp. 105-108.

141. Decreto *De peccato originali,* can. 5; DENZ.-SCHÖN., 1515 (trad. castellana, en *FC,* 279, y en DENZ., 792).

142. Decreto *De iustificatione,* cap. 10; DENZ.-SCHÖN., 1535 (trad. castellana, en *FC,* 569, y en DENZ., 803).

143. Decreto *De iustificatione,* cap. 9 y 12; DENZ.-SCHÖN., 1533-1534 (trad. castellana, en *FC,* 568, y en DENZ., 802), y 1540 (*FC,* 573, y DENZ., 805).

144. Decreto *De iustificatione,* cap. 11 y can. 23; DENZ.-SCHÖN., 1536-1539 (trad. castellana, en *FC,* 570-572, y en DENZ., 804), y 1573 (*FC,* 392, 605, y DENZ, 833).

145. Decreto *De iustificatione,* cap. 13; DENZ.-SCHÖN., 1541 (trad. castellana, en *FC,* 574-575, y en DENZ., 806).

146. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* t. III-2, pp. 117 s.; trad. castellana, *Teología dogmática.*

St. Lyonnet: *Quamobrem, etiam remisso reatu culpae et ideo vere iustus, homo* debitor penae *remanet, quae a theologis et in primis a S. Thoma ut medicinalis habetur, qua scl. homo, sive in terra post mortem in «purgatio»,* purificandus est. *Antea homo, quamvis iustus nondum simpliciter capax est illius unionis intimae cum Deo quae in visione intuitiva habebitur;* aliis verbis, obstaculum quod a peccato provenit *nondum plene remotum est. Itaque etiam doctrina catholica asserit in aliquo vero sensu hominem esse «simul iustum et peccatorem»* (*Quaest. de soteriologia,* página 149).[147]

La *segunda* serie de afirmaciones destaca: todo cuanto el hombre posee como propio en la justicia, le ha sido regalado por la gracia y, por lo tanto, le es extranjero por su origen. Esta serie de afirmaciones no es otra cosa que la continuación del canon 22 del concilio de Orange II: *Nemo habet de suo...*:[148]

El concilio subraya este aspecto: *a*) al señalar la justicia de Dios como única causa formal de la justificación;[149] *b*) al condenar que el hombre pueda ser justificado sin la justicia de Cristo;[150] *c*) al decir que la justicia es propia verdaderamente de nosotros, pero no propia a causa de nosotros mismos.[151]

M. Schmaus: «La justicia de Cristo se hace nuestra justicia, la vida de Cristo se hace nuestra vida en una manera, como lo vimos varias veces, real, pero puramente análoga. Volviendo la vista a su origen, nuestra justicia puede llamarse "externa". Pero esta justicia que viene "del exterior" se hunde en el hombre de tal manera que se incorpora a él, no como una posesión, sobre la cual pueda disponer a su voluntad, que él tiene como tiene su caudal el poseedor de un caudal material, sino como un regalo que le procura ininterrumpidamente la palabra de Dios, del cual él es responsable.»[152]

L. Cerfaux: *Le rapport foi-justice persiste donc dans la pensée de Paul, même quand la justice est conçue comme l'état permanent du chrétien. Nous avons reçu la justice grâce a notre insertion par la foi dans l'oeuvre du salut, et si nous perdions de vue la subordination permanente du don, nous férions de la justice notre propriété, justice de l'homme et non plus justice de Dieu. A tout moment, la justice reste donc celle qui a été acquise par la foi, determinée par cette note qui la pénètre intrinséque-*

147. St. Lyonnet, *Quaestiones de soteriologia: de pecato et de redemptione,* manuscrito (Roma, 1953-1954), p .149.
148. Denz.-Schön, 392 (trad. castellana, en Denz., 195).
149. Decreto *De iustificatione,* cap. 7; Denz.-Schön., 1529 (trad. castellana, en *FC,* 564, y en Denz., 799).
150. Decreto *De iustificatione,* can. 10; Denz.-Schön., 1560 (trad. castellana, en *FC,* 592, y en Denz., 820).
151. Decreto *De iustificatione,* cap. 16; Denz.-Schön., 1547 (trad. castellana, en *FC,* 580, y en Denz., 809).
152. M. Schmaus, *Katholische Dogmatik,* t. III-2, p. 133; trad. castellana, *Teología dogmática.*

ment et dont nous devons conserver la conscience, «la justice venant de Dieu, reposant sur la foi, pour connaître le Christ, la force de sa résurrection et la participation de sa souffrance» (Phil 3, 9-10).[153]

Vemos así sobre qué fundamentos descansa la doctrina católica del *simul iustus et peccator* según el concilio de Trento: 1) El hombre justificado es tan capaz de pecado después como antes; continúa en la zona peligrosa del pecado (con lo cual la aniquilación real y plenamente alcanzada de la culpabilidad del hombre con respecto al pecado aparece como algo que no es digno de ser tomado en atención, mientras la concreta culpabilidad del hombre es muy digna de que se la tenga en cuenta) y, sin embargo, tiene el deber de proseguir constantemente hacia la perfección, arramblando el pasado y lanzándose al futuro (*Flp* 3, 12-14). 2) La justicia que es propia del hombre justificado le es y le continúa siendo, en suma, «extranjera», «exterior» (aun cuando verdaderamente resida dentro de él, debe recibirla constantemente de Cristo, como la gracia que nunca le proviene de sí mismo).

Estas afirmaciones, planteadas por la doctrina católica, no son sino un eco fiel de las mismas palabras de la Sagrada Escritura. Sólo algunos ejemplos: *Mt* 5, 6: «Bienaventurados los que tienen *hambre* y *sed de* justicia»; *Gál* 5, 5: «Nosotros con seguridad *esperamos* de la fe, por el Espíritu, el *premio* de la justicia»; *Col* 3, 3-4: «... vuestra vida está *escondida* con Cristo en Dios; cuando se manifieste Cristo, vuestra vida, entonces también os *manifestaréis* gloriosos con Él»; *Rom* 8, 23-25: «... también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo. Porque *en esperanza* estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porqué lo que uno ve, ¿cómo esperarlo?; pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos»; *Flp* 3, 12-15: «No que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la sigo por si le doy alcance, por cuanto yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado; pero dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús. Y cuantos somos perfectos, esto mismo sintamos; y si en algo sentís de otra manera, Dios os hará ver eso que os digo.» No hay que pasar por alto que las afirmaciones de δικαιουν

153. L. Cerfaux, artículo «Justice, Justification chez saint Paul», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 1487.

no están a menudo en el presente, sino en el *futuro* (*Rom* 2, 13; 3, 20. 30; *Gál* 2, 16; etc.).

Se ha reprochado a Tobac el haber exagerado el aspecto escatológico de la justificación, y, sin duda, el uno o el otro futuro debe ser comprendido como un futuro lógico. Pero ninguno negará que la justificación del individuo no será plena y definitivamente adquirida más que en el juicio final.

Como pasaje clásico sobre el *simul iustus et peccator*, Barth interpreta *Rom* 7.[154] Se discute si este capítulo trata del hombre justificado (¿y es un buen planteamiento del problema?). En todo caso, no necesitamos disputar con Barth sobre este punto, porque hay testimonios bastante importantes en la tradición católica que aplican este pasaje a los cristianos.

Antes de san Agustín están Hilario, Gregorio de Nacianzo, Ambrosio, Cipriano, Jerónimo;[155] y después de san Agustín (en la querella antipelagiana), Gregorio Magno, Pedro Lombardo, Tomás de Aquino, Cayetano, Salmerón, Estio...[156]

Pero como quiera que se interprete el pasaje, nadie contradirá la experiencia espiritual de la oposición permanente entre el viejo hombre pecador y el nuevo hombre justificado en el mismo cristiano (*cf. Rom* 6, 11-14; *Gál* 5, 16-18; *Ef* 4, 17-24; etc.). En este sentido, en la tradición católica, ninguno mejor que J. Racine ha transcrito *Rom* 7:

Mon Dieu, quelle guerre cruelle!
Je trouve deux hommes en moi:
l'un veut que plein d'amour pour toi
mon coeur te soit toujours fidèle.
L'autre, à tes volontés rebelle
me révolte contre ta loi.

L'un, tout esprit, et tout céleste,
veut qu'au ciel sans cesse attaché,
et des biens éternels touché,
je compte pour rien tout le reste;
et l'autre, par son poids funeste,
me tient vers la terre penché.

154. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-1, pp. 648-659.
155. *Cf.* Ph. Platz, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustinus* (Wurzburgo, 1938), p. 163, con Cornely y Prat.
156. *Cf.* R. P. Lemonnyer, artículo «Justification (Écriture)», en *DTC*, t. 8 (1925), col. 2052-2054.

Hélas! en guerre avec moi-même,
où pourrai-je trouver la paix?
Je veux, et n'accomplis jamais,
Je veux, mais, ô misère extrême!
Je ne fais pas le bien que j'aime,
et je fais le mal que je hais.

Oh grâce, ô rayon salutaire,
viens me mettre avec moi d'accord;
et domptant par un doux effort
cet homme qui t'est si contraire,
fais ton esclave volontaire
de cet esclave de la mort.[157]

Incluso en la doctrina oficial católica —a pesar del *totus iustus*— se habla clara y abiertamente de un *simul iustus et peccator*. Y sería fácil ampliar lo que hemos dicho hasta ahora por medio de una reflexión precisa sobre las verdades que aquí se discuten. Sólo tres breves indicaciones sobre los conceptos: pasado, concupiscencia, pecado.

1. Demasiado a menudo se olvida en este problema algo que es en sí evidente: que el tiempo no es una serie infinita de instantes «objetivos» que se suceden; que pasado, presente y futuro no son tres épocas yuxtapuestas, de las cuales la primera, en el momento de la segunda, crece en aquello que pierde la tercera, sino que el tiempo es un único y fluyente movimiento continuo, que como tal tiempo mío me pertenece, en el cual puedo distinguir distintos momentos, pero no separarlos. Mi tiempo es una realidad personal, única e indivisible. Lo que queda a mis espaldas no es simplemente pasado, sino que es *mi* pasado; lo que se halla ante mí no es simplemente futuro, sino que es *mi* futuro. Yo no puedo separar de mí lo que ha pasado o lo que ha de venir: es absurdo renegar de su pasado o no tomarse en serio su futuro. Porque también lo pasado es presente (aunque sea como pasado) y lo futuro es presente (aunque sea como futuro). Así se comprende cómo un hombre puede llevar con pesadumbre su pasado (aunque ya quede atrás) o su futuro (aunque todavía esté lejos). El hombre es tanto lo que será como lo que ha sido; pero cada cosa a su manera.

Esto parece hallarse en el segundo plano, cuando la Iglesia pronuncia la oración —aparentemente desprovista de sentido—: *Libera nos a malis praeteritis*, y cuando aconseja se confiesen de nuevo pecados ya absueltos, y cuando ella no deja de hablar de los justificados como de pobres pecadores. El hombre *fue* un pecador, sí: pues *su*

157. J. RACINE, *Cantiques Spirituels*, cántico III.

pecado le fue verdaderamente perdonado, y no solamente «oculto» u «olvidado». Pero el hombre *es* lo que *fue:* el pasado pecaminoso es su pasado; nunca puede decir: no, yo no fui aquél, con aquél no tengo nada que ver. Sino que debe reconocerse seriamente en su pasado: humilde y gozoso a la vez, debe llevar su pasado —como tal pasado— del presente al futuro, hasta que definitivamente, por la nueva gracia de Dios, el pasado se desprenda definitivamente de él y el futuro se le convierta en eterno presente.

Esto parece opinar también M. Schmaus cuando dice: «Por el perdón de los pecados se borra el *reatus culpae,* es decir, la culpabilidad respecto al pecado, pero no se anula el pecado como *acontecimiento histórico.* Porque no existe una reversión de la historia. Por el contrario, lo que una vez ha sido acontecimiento histórico queda para siempre como elemento de la historia.» [158]

Y santo Tomás dice con mucha claridad: *Interior quidem poenitentia est, qua quia dolet de peccato commisso. Et talis poenitentia debet durare usque ad finem vitae.*[159]

2. El concepto de «concupiscencia» es ambivalente —como ha señalado K. Rahner,[160] puede ser comprendido positiva o negativamente. El concilio de Trento lo comprende de manera negativa, como estopa del pecado. Y como tal significa la concupiscencia para el estado de justicia del hombre una amenaza radical: *ex peccato est et ad peccatum inclinat.*[161] Concluido, el pasado se convierte, como tentación, en un presente que siempre nos angustia. Así, el hombre justificado padece constantemente una inclinación al pecado, un peso enojoso que le arrastra hacia abajo; y a la gracia de Jesucristo, no a sí mismo, ha de agradecer el no verse sacrificado a esta inclinación. ¿Quién podría afirmar de sí mismo a la ligera que marcha todavía por el buen camino y que no ha empezado a desviarse? ¿Quién sería capaz con facilidad de establecer en sí mismo la demarcación entre lo que es pecado y lo que no lo es? Por mucho que se hayan esforzado los moralistas en trazar límites claros, han tenido que reconocer que la vida concreta puede sumergir siempre los diques aparentemente más sólidos. ¿Qué justo tendría la osadía de afirmar que para

158. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik,* t. III-2, p. 107; trad. castellana, *Teología dogmática.*

159. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* 3, q. 84, a. 8, *corpus* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 14).

160. K. RAHNER, «Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz», en *Schriften zur Theologie,* t. I; trad. castellana, «Contribución a un concepto más teológico de concupiscencia», en *Escritos de teología,* t. I.

161. DENZ.-SCHÖN., 1515 (trad. castellana, en *FC,* 279, y en DENZ., 792).

él todo es realmente puro, que en su culto a Dios no se implica ningún culto a sí mismo? ¿No padecían los mayores santos —exagerando al parecer— el sentimiento de culpabilidad aun de sus acciones más buenas? ¿No conocieron ellos mejor, precisamente porque *eran* justos y estaban unidos a Dios, el fuego de la concupiscencia, el «resto de pecados» en los santos (Agustín), las reliquias del último desorden en el mismo corazón del más santo, su condición común de pobres pecadores? Y finalmente, ¿no debe cada uno de nosotros entristecerse más precisamente al dirigir al Señor la palabra más fina: «Señor, tú sabes que te amo» (*Jn* 21, 17)? No es otra la miseria del justo sobre la tierra: el que se considera justo, es un pecador, y el que se considera verdaderamente pecador, es justo. Éste vuelve justificadamente a su casa; el otro, no.

San Juan de la Cruz en su lecho de muerte respondió a un hermano que quería darle ánimo aludiendo a sus buenas obras: «¡No me diga eso, padre! ¡No me diga eso, padre! Dígame mis pecados.»[162]

3. El pecado no es nunca una falta meramente privada, sino siempre un pecado contra Jesucristo y contra su cuerpo: todo pecado tiene un carácter (a-)social. Ocurre lo mismo cuando se mira a su autor. Es sabido que el hombre no es simplemente el producto de su contorno, y no existe una culpa colectiva que haga cesar la responsabilidad personal. Pero el hombre está esencialmente ligado en sus actos y gestos con sus hermanos los hombres, participa en el bien, pero acarrea también con ellos el mal. ¿Cómo trazar fácilmente en el pecado y la culpa la frontera entre lo mío y lo tuyo? Siendo tal la maldición del acto malo, que éste engendre siempre otro mal. Todos los hombres viven en un mismo mundo, están ligados en un mismo mundo, y el mundo es el dominio de la realidad donde reina el pecado.

Y es ésta la miseria de la Iglesia: no hallarse ella enteramente preservada en su interior, y el mundo fuera, sino que ella está en el mundo y el mundo en ella; que la frontera entre el mundo y la Iglesia pasa siempre por el corazón del hombre. *Aliud quippe volumus quia summus in Christo, et aliud volumus quia sumus adhuc in hoc saeculo.*[163] La Iglesia es *communio sanctorum*, pero es, al mismo tiempo, *communio peccatorum*. Precisamente la Iglesia católi-

162. Citado en CRISÓGONO DE JESÚS, «Vida de san Juan de la Cruz», en *Vida y obras de san Juan de la Cruz* (Madrid, ed. B. A. C., 4.ª ed., 1960), p. 382.

163. AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, trat. 81, 4 (*PL*, t. 35, col. 1842; trad. castellana, en *OSA*, t. 14, p. 368).

lica ha mantenido siempre, contra todas las herejías, que incluso los pecadores pertenecen a la Iglesia, rechazando con esto la apelación a una presunta Iglesia «pura». Verdaderamente es santa la Iglesia, pero es santa por *Cristo,* como el individuo es santo por ella; santa no por el espíritu de sus miembros pecadores, sino por su Espíritu santo; santa no por sus palabras y actos, sino por *sus* doctrinas y sacramentos. *Esta* santidad se manifiesta en los individuos y se manifiesta de manera particular en los predilectos de Dios. También son aplicables a la comunidad las siguientes palabras: *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque iustitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hoc eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati non deficiamus in via.*[164]

Tal es, pues, la Iglesia concreta: es la santa Iglesia de Jesucristo, es la santa esposa de Jesucristo, pero, como Iglesia de los pecadores, es, al mismo tiempo, Iglesia pecadora. Con lo cual el pecado no pertenece a su naturaleza, sino a su «contra-naturaleza»: oposición cargada de culpa a la inocencia que le ha concedido su Señor. Éste es el triste alcance eclesiológico del *simul:* la *Ecclesia simul iusta et peccatrix.*

K. Rahner: «Si nosotros dijéramos solamente: claro está que hay pecadores en la Iglesia, pero este hecho no tiene nada que ver con la Iglesia propiamente dicha, entonces presupondríamos un concepto idealista de la Iglesia, muy discutible desde el punto de vista teológico. Entonces la Iglesia es una idea, un ideal, algo que debe ser, algo contra lo que se puede apelar en nombre de la realidad concreta, algo que en cierta manera puede ser alcanzado lentamente por una aproximación solamente asintótica. Una realidad que puede ser amada naturalmente, de la cual puede uno declararse partidario, que es inviolable y no ha sido herida por la miseria cotidiana. Pero no es esto lo que propiamente aparece en el concepto teológico de la Iglesia. En este concepto, la Iglesia es algo real; es la única Iglesia que existe y en la cual se cree, en todo caso y siempre la suma visible y jurídicamente organizada de los bautizados y de los que están unidos en la confesión exterior de la fe, así como en la obediencia al romano pontífice. Y de esta Iglesia no se puede decir que no tenga nada que ver con los pecados de sus miembros; evidentemente, no aprueba el pecado; evidentemente, habrá siempre en ella hombres (y quizá numerosos) que en algún sentido verdadero, que no es ésta la ocasión de discutir, deberán ser considerados como santos. Pero si la Iglesia es algo real, siendo sus miembros pecadores y continuando en ella como tales, es pecadora la misma Iglesia. Así, el pecado de sus hijos es mancha y baldón del mismo santo Cuerpo de Cristo. La Iglesia es una Iglesia pecadora —es una verdad de fe, no un primario hecho de experiencia. Y es una verdad que conmueve.»[165]

164. DENZ.-SCHÖN., 392 (trad. castellana, en DENZ., 195).
165. K. RAHNER, *Die Kirche der Sünder* (Friburgo, 1948), pp. 14 s.

A este propósito son interesantes los resultados del estudio histórico de P. Nautin sobre el tercer artículo del Símbolo: en los primeros tiempos, el atributo «santo» es aplicado muy raramente a la Iglesia; e incluso entonces su primer sentido no fue la santidad moral de sus miembros, sino la relación de la Iglesia con Dios (santa en cuanto celeste), y, sobre todo, su relación con el Espíritu Santo (santa en cuanto espiritual).[166] El texto original de la interrogación bautismal en la tradición apostólica era: «¿Crees tú también en el Espíritu Santo en la Santa Iglesia para la resurrección de la carne?»[167]

Para concluir este capítulo será bueno indicar una vez más los límites católicos del *simul iustus et peccator*.

«El *simul iustus et peccator* de Lutero fue una fórmula que tenía muchos significados. Podía expresar una oposición extrema al catolicismo; pero también podía, como ha mostrado Robert Groshche, manifestar una aspiración católica explicada *in meliorem partem*. De una manera muy general, puede decirse: la fórmula es correcta para lo que Lutero quiso expresar con ella: de una parte, el *status viatoris*, en el cual no se ha dado todavía cima a la justicia del hombre ante Dios, sino que se halla comprendida en una auténtica historicidad, por un despojarse cada día estrenado del hombre viejo y un convertirse al hombre nuevo, por una muerte y una regeneración; el hecho, por otra parte, de que su justicia de cabo a rabo le ha sido regalada, que le ha venido de lo alto y de fuera y que, aunque le ha sido entregada en posesión, no es "su propia" justicia. La fórmula resulta inaceptable para la teología católica sólo cuando el primer pensamiento es enmarañado por un exagerado escatologismo y la justicia es concedida al hombre sólo como esperanza, no como verdad actual, y cuando el segundo pensamiento, por un nominalismo jurídico, es desfigurado hasta el punto de que la justicia no puede nunca pertenecerle de una manera íntima y real. Porque entonces la fórmula expresa o bien una auténtica contradicción: el pecador es justo como pecador y sólo en la medida en que es pecador; o bien una calificación que, en cuanto es pecador, no le atañe en realidad en absoluto: el pecador, que en sí mismo no es otra cosa que pecador, es, sin embargo, estimado como justo por Dios a causa de los méritos de Cristo.»[168]

166. P. NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair* (París, 1947), pp. 54-63.

167. *Ibid.*, p. 27. Para la explicación teológica y para todas las distinciones necesarias, *cf.* F. PILGRAM, *Physiologie der Kirche* (Maguncia, 1860), páginas 128-136; Y. M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París, 1950), pp. 63-132 (sobre todo la doctrina de la Escritura, de los Padres y del Magisterio, pp. 72-91; y la síntesis teológica, pp. 127-130), trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), pp.. 45-95; Ch. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, t. I (Brujas, 1941), pp. XIII s.; t. II (Brujas, 1951), pp. 395 s.; y, particularmente, t. II, pp. 893-934. *Cf.* también los demás teólogos citados por Y. M.-J. Congar: E. Mersch, dom A. Vonier, K. Adam, H. Pinard de la Boullaye, J. Bernhart, P. Couturier, H. Rahner. Sobre el doble aspecto de la parábola eclesiástica de la esposa de los Padres, *cf.* H. de LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (París, 5.ª ed., 1952), pp. 48 s.; trad. castellana, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, pp. 54 s.

168. H. U. von BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*

31. «*Sola fide*»

La justificación del pecador es la obra de Dios, pero acontece en el hombre. ¿Cómo se comporta el hombre en esta obra? ¿Cuál es la actitud del hombre en la justificación de Dios? Es la última pregunta que elegiremos en la complejidad del problema que plantea el acontecer de la justificación.

La respuesta de Barth a la pregunta sobre el comportamiento del hombre en la justificación divina es la misma respuesta de Lutero: *sola fides*. El hombre ha de responder con la fe al quehacer justificador de Dios, y por cierto *sólo con la fe*. ¿Qué dirá de esta fórmula un católico?

La polémica comenzó porque Lutero, en 1521, tradujo *Rom* 3, 28, por: «Que el hombre es justificado... *sólo* por la fe.» Esto le valió muchas invectivas por parte de los católicos, incluso la acusación de falsificar la Sagrada Escritura. No hemos de investigar cómo comprendía el mismo Lutero esta fórmula; no se expresó siempre con la misma nitidez. (En el comentario a la epístola a los Romanos acepta todavía las obras lo mismo antes que después de la justificación, con tal que no sean ejecutadas solamente *pro quaerenda iustificatione*.)

La fórmula *sola fide* puede ser comprendida en sentido ortodoxo; el luterano «solamente» puede entenderse como una aclaración atinada del pasaje *Rom* 3, 28. Es cierto que el «solamente» de la traducción no es una invención de Lutero. Ya *antes* de la Reforma se registran traducciones como ésta. Según Lyonnet,[169] en la Biblia alemana (Nuremberg, 1483), en la traducción de *Gál* 2, 16, se lee: «justificado... *solamente* por la fe»; lo mismo (según Oltramare) en tres traducciones italianas (Génova, 1476; Venecia, 1538 y 1546): *ma solo per la fede* o *per la sola fede*. Por otra parte, el concilio de Trento no se expresó contra la fórmula en sí misma.

L. Villette,[170] en el capítulo sobre el concilio de Trento, observa que la redacción primitiva del famoso canon 9[171] decía: «La fe solamente... *como la entienden hoy los herejes de nuestro tiempo*»; esta observación fue suprimida más tarde por ser evidente. En las condenaciones de la palabra «fe» debe ser comprendida como la entendían los herejes, incluso

(Colonia, 1951), pp. 379 s.; *cf.* R. Grosche, «Simul peccator et iustus», en *CVK*, 4, 3 (1935), pp. 132-139.

169. St. Lyonnet, «De *iustitia Dei* in Epistolam ad Romanos», en *VD*, 25 (1947), página 117.

170. L. Villette, *Foi et sacrament, tesis doctoral* (París, 1954), IV, pp. 111 s., traducción castellana, *Fe y sacramento* (Barcelona, Estela, en prensa).

171. Denz.-Schön., 1559 (trad. castellana, en *FC*, 591, y en Denz., 819).

cuando se emplea de una manera absoluta. La regla de las condenaciones de Bayo y Jansenio es aplicable también al concilio de Trento: ... *quamquam nonnullae aliquo pacto sustineri possent, in rigore et proprio verbum senso ab assertoribus intento... damnamus.*[172]

Lo que importa más que las traducciones es que la fórmula pertenece enteramente a la tradición católica. Ya lo observó Belarmino,[173] y cita en favor de la fórmula «reformada»: Orígenes, Hilario, Basilio, Crisóstomo, Agustín, Cirilo de Alejandría, y sobre todo el Ambrosiaster y Bernardo. Nos basta citar aquí un testimonio todavía más tardío de la tradición: santo Tomás de Aquino escribe, a propósito de *Tim* 1, 8: *Scimus autem quia bona est lex si quis ea legitime utatut.* La Glosa distingue aquí entre *praecepta moralia et praecepta caeremonialia.* Sin embargo, santo Tomás dice: *Sed Apostolus videtur loqui de moralibus, quia subdit quod lex posita est propter peccata* (I Tim 1, 8) *et haec sunt praecepta moralia. Horum legitimus usus est, ut homo non attribuat eis plus quam quod in eis continetur. Data est lex ut cognoscatur peccatum: quia nisi lex diceret: Non concupisces, concupiscentiam nesciebam* (Rom 7, 7); *quod dicitur in* decalogo. Non est ergo in eis spes iustificationis, *sed* in sola fide; *arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis* (Rom 3, 28). Lo que importa no es de esta manera la fórmula, sino el sentido de la fórmula.[174]

¿Cuál es, pues, el sentido correcto de la *sola fide*? (Además de *Rom* 3, 28, hay que tener sobre todo en cuenta, como pasajes paralelos, *Gál* 2, 16; *Flp* 5, 9; *Ef* 2, 8 s.)

Sola fide tiene un significado aceptable cuando quiere expresar lo subrayado en los capítulos precedentes: la cabal incapacidad del hombre para cualquier suerte de autojustificación. El hombre no puede dar en la justificación nada que no haya recibido de la gracia de Dios. Se presenta con las manos enteramente vacías. Como Abra-

172. DENZ.-SCHÖN., 1890 (trad. castellana, en DENZ., 1080); *cf.* 1012 y 2020 (DENZ., 1098 y 1099).

173. Roberto BELARMINO, *Disputationes de rebus fidei hoc tempore controversis,* tomo IV: *De iustificatione,* II, 25.

174. Además de los Padres y teólogos citados, véanse, para la época moderna: R. P. LEMONNYER, artículo «Justification (Écriture)», en *DTC,* t. 8 (1925), col. 2066; J. RIVIÈRE, artículo «Justification», en *DTC,* t. 8 (1925), col. 1080; L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église,* p. 14; St. LYONNET, «*De iustitia Dei* in Epistolam ad Romanos», en *VD,* 25 (1947), p. 117; M. MEIN-RTZ, *Theologie des Neuen Testamentes,* t. II, p. 129, traducción castellana, *Teología del Nuevo Testamento.* Para la discusión de los teólogos del concilio de Trento sobre esta tradición patrística, *cf.* E. STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung* (Friburgo de Brisgovia, 1937), p. 201 (préstese sobre todo atención a la explicación de Lippomano).

ham en *Gén* 15, 6, y *Rom* 4, 3, y como los israelitas delante de Moisés en *Éx* 4, 31: «El pueblo creyó, y al ver que Yavé había visitado a los hijos de Israel y había atendido a su aflicción, postrándose, lo adoraron.» Un hombre que sabe que él no tiene nada que construir para Dios pero que, como David, deja que Dios le diga: «¿Vas a edificarme tú una casa para que yo habite en ella?... Hácete, pues, saber *Yavé* que él te edificará casa *a ti*» (*II Sam* 7, 5. 11); un hombre que no quiere huir a caballo, sino que halla su fuerza en la paz y en la confianza (*cf. Is* 30, 15 s.); que, como un niño, acepta con simplicidad el Reino de Dios (*Mc* 10, 15) y no dice otra cosa sino el *fiat mihi* de María (*Lc* 1, 38); un hombre, por lo tanto, que nada espera de sí mismo y que todo lo espera de Dios, que está enteramente abierto a quien es su único refugio: es el hombre que no obra, sino *cree*, y que, por lo tanto, excluye radicalmente toda «glorificación de sí mismo»: «¿Dónde está, pues, tu jactancia? Ha quedado excluida. ¿Por qué ley? ¿Por la ley de las obras? No, sino por la ley de la fe, pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe (solamente), sin obras de la Ley» (*Rom* 3, 27-28; *cf. Rom* 4, 2. 5 s.; 9, 30-32; 10, 4-6; *I Cor* 4, 7; *II Cor* 12, 9). «Sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley, pues por éstas nadie se justifica» (*Gál* 2, 16; *cf. Gál* 3, 6 ss.; *Flp* 3, 9; etc.).

¿Qué obras se excluyen? ¿Acaso solamente las obras de la ley cultual mosaica? No, *todas* las obras son excluidas, incluso las obras de la ley moral (Decálogo, etc.). Al lado de otros muchos, tal es el parecer de santo Tomás, que a propósito de esto se refiere a *Rom* 3, 28.[175] Es enteramente lo mismo que Lyonnet observa con referencia a esta cita: *Revera hic oponuntur ex una parte* omnia opera moralia *et ex altera parte* sola fides...[176]

Esto resulta ya de la Escritura porque la antítesis fe-obras es equiparada a la antítesis gracia-obras (*Rom* 4, 16; 6, 14; 11, 5 s.; *Gál* 2, 21).

Lyonnet pone también su atención en la *Suma teológica*, donde se enseña que la nueva Ley sólo justifica en la medida en que no está escrita, es decir, en la medida en que es la misma gracia: *In quantum vero continet documenta fidei et praecepta ordinantia affectum humanum et humanos actus... nova lex non iustificat... Littera occidit, Spiritus autem vivificat. Et Augustinus exponit quod per litteram intelligitur quaelibet scriptura*

175. *Cf.*, más arriba, la cita sobre *I Tim* 1, 8.

176. St. Lyonnet, «De *iustitia Dei* in Epistolam ad Romanos», en *VD*, 25 (1947), página 117.

extra homines existens, etiam moralium praeceptorum qualia continentur in Evangelio. *Unde etiam littera Evangelii occideret, nisi adesset interius* gratia fidei *sanans*.[177]

El concilio de Trento define: *Gratia autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur...*[178]

L. Bouyer: *D'autre part, que nous soyons sauvés par la foi* seule, *cela signifie encore, si cela doit avoir un sens, qu'il n'y a rien qu'il faille ajouter de notre côté, comme un surplus extérieur et indépendant, à cette foi. Car toute ajoute de la sorte se transformerait fatalement en négation de l'essentiel. Si, en effet, croyant en principe à l'action salvatrice de Dieu, nous devions y adjoindre quelque oeuvre que ce soit où nous reprendrions une initiative autonome, qu'en résulterait-il? Nous retomberions aussitôt dans la situation impossible d'où la grâce nous avait retirés: nous aurions à faire une part de notre salut, en faisant confiance à Dieu pour le reste. Mais la misère de notre état actuel tien précisément à ceci que nous sommes incapables d'aucune initiative salutaire efficace, fût-elle incomplète: en un mot, nous n'avons pas seulement à être aidés pour nous sauver nous-mêmes, mais à être sauvés.*[179]

El hombre es justificado solamente por la gracia de Dios: el hombre no hace nada, ninguna acción humana, sino que se somete simplemente a la justificación de Dios; no obra, cree: *Ex eo enim, quod credit in Deum iustificantem, iustificationi eius subiicit se, et sic recipit eius effectum.*[180]

Es ésta la razón por la cual Pablo, y con él los Sinópticos y Juan, ponen siempre en relación la justificación con la fe y no con la caridad: la justificación se cumple solamente por la fe en la medida en que ninguna obra, ni tan siquiera una obra de la caridad, justifica al hombre, sino solamente la fe, la confianza, el abandono en los brazos de Dios, la entrega a la gracia de Dios como respuesta a la acción de Dios, el *sese subiicere iustificationi et ita recipere eius effectum.*

L. Bouyer: *Mais ce qu'elle (cette formule) rejette, ou veut rejeter, au principe, c'est et ce n'est que l'idée d'une addition de notre quote-part personnelle* extrinsèque au couple de la grâce qui donne et de la foi qui reçoit le don. *Si on l'entend ainsi, on doit reconnaître en effet que l'addition reviendrait à dire que nous ne sommes pas sauvés par la grâce, ni par la foi. La foi en la grâce nous assurerait seulement qu'*une partie de *notre salut n'a plus à nous préoccuper. Or, précisément, l'intuition de*

177. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2, q. 106, a. 2, *corpus* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 6 [1956], p. 525).
178. Denz.-Schön., 1532 (trad. castellana, en *FC*, 567, y en Denz., 801).
179. L. Bouyer, *Du Protestantisme á l'Église*, pp. 13 s.
180. Tomás de Aquino, *In epistolam Pauli ad Romanos*, 4, 5.

Luther que retient le protestantisme à la fois le plus fidèle à ses origines et le plus vraiment chrétien, c'est que tout *est grâce et que* tout, *par suite, dans nôtre salut, nous vient par la foi. Ce* tout *abandonné, c'es le coeur même de la spiritualité protestante qui serait touché à mort.*[181]

De hecho, la fe es, así, también *confianza*. Es la fe de Abraham (*Rom* 4). *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua* (*Mt* 9, 2; *Mc* 2, 5)[182] Nuestra fe es una fe de confianza; así la ve la Sagrada Escritura. Se le exige al hombre en la justificación. Precisamente la exposición más reciente y penetrante del concepto bíblico de la fe, el artículo «πιστις», en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*,[183] muestra cuán poco puede simplificarse el uso bíblico del vocablo «fe». Incluso tomando la fe en el sentido activo y específicamente cristiano, será en vano querer buscar por doquier el sentido directo de «confianza». El sentido primero de la fe en el Nuevo Testamento es más bien la aceptación del *kérygma* cristiano.

Dice Bultmann hablando del uso específicamente cristiano: «Πιστις es comprendido aquí como *la aceptación del kérygma cristiano* y, por lo tanto, como la *fe de salvación*, que, reconociéndola, se apropia la obra salvífica de Dios realizada en Jesucristo. Naturalmente, aquí πιστις incluye también el sentido de dar la fe; e incluso elementos de obediencia, de confianza, de esperanza y de fidelidad pueden ser implicados, y, recíprocamente, donde una de estas valoraciones ocupe el lugar primordial, puede ser incluida la relación a Cristo. Pero el primer sentido de πιστευειν en el empleo lingüístico específicamente cristiano es: aceptación del *kérygma* de Cristo.»[184]

Después del concilio de Trento,[185] el concilio Vaticano puso de relieve con particular insistencia el aspecto intelectual y cognoscitivo de la fe.[186]

Pero, al mismo tiempo, es un hecho la estrecha relación que existe entre fe y confianza; en la fe bíblica se incluye el elemento de la confianza. Esto es particularmente cierto cuando se habla de la fe en relación con la justificación (por ejemplo, *Rom* 4, 17-20; 9, 33; 10, 11).

181. L. Bouyer, *Du Protestatisme à l'Église*, p. 14; *cf.* H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, p. 60, tra. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo*, p. 51; H. Schillebeekx, *De sacramentale Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas sacramentenleer in het licht von de traditie en van de hedendaagse sacramentenproblematiek* (Amberes, 1952), p. 563.

182. *Cf.* Denz.-Schön., 1526-1527 (trad. castellana, en *FC*, 560-561, y en Denz., 798).

183. Weiser-Kittel-Bultmann, artículo «πιστις», en *TWNT*, t. 6 (1955), pp. 174-230.

184. R. Bultmann, artículo «πιστις», en *TWNT*, t. 6 (1955), p. 209; para el concepto paulino, *cf.*, particularmente, pp. 218-220.

185. Denz.-Schön., 1512 (trad. castellana, en *FC*, 276, y en Denz., 789).

186. Denz.-Schön., 3015 (trad. castellana, en *FC*, 97, y en Denz., 1795).

El האמין del Antiguo Testamento significa, al mismo tiempo, fe y confianza.[187]

Y también en el Nuevo Testamento, πιστις y πιστευειν, cuando se trata del acto religioso del hombre, significan fe y confianza.[188]

Y en la justificación el hombre se inclina ante Dios, no teniendo en sus manos otra cosa que su confianza creyente: L. Cerfaux: *Le juif poursuivait la justice, la justice consistant pour lui à observer toute la Loi... et Dieu reconnaissant cette justice des hommes en attendant de la couronner publiquement au jugement futur. Au lieu de cela, l'homme fait confiance à Dieu en se livrant à l'oeuvre du salut qui a été réalisée dans le Christ, et Dieu «le justifie»*.[189]

J. Huby: *L'homme ne peut donner que sa foi et celle-ci n'est nullement, dans le rapport essentiel foi-justice... une «oeuvre», mais l'attitude d'assentiment tot à l'oeuvre divine du salut par le Christ, «tout ensemble une connaissance et un hommage d'obéissance, les deux se conditionnant réciproquement»*.[190]

Por cierto, no se trata aquí de una confianza ciega y ergotista;[191] tampoco de una confianza quietista y perezosa,[192] y, sobre todo, no se trata de una confianza que se confía en sí misma, que se fía en su propia justificación.[193] Se trata más bien de una confianza que, mi-

187. *Cf.* P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes* (Bonn, 1940), p. 149, traducción castellana, *Teología del Antiguo Testamento* (Barcelona, Litúrgica Española, en preparación); F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 283, trad. castellana, *La teología de san Pablo*. *Cf.* también artículo «Glaube», en *Bibel-Lexikon*, página 578. *Cf.* los artículos correspondientes de F. Zorell, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti;* y de Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament*. *Cf.* Weiser, «Bestimmung von "Glauben" als "zu Gott Amen sagen"», en *TWNT*, t. 6 (1955), pp. 186 ss.

188. *Cf.* los artículos correspondientes de F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti;* de W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur;* y de I. Knabenbauer, *Lexicon Biblicum*, tomo II. *Cf.*, además, *Bibel-Lexikon*, pp. 580 s.; E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, pp. 226 s.; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, pp. 202, 204 s., t. II, pp. 282 s., 290, trad. castellana, *La teología de san Pablo;* P. Antoine, artículo «Foi», en *SDB*, t. 3 (1934), col. 278; M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes*, t. II, p. 126, trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento;* J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 132, trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento;* B. Bartmann, *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung* (Friburgo, 1897), pp. 42 s.; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, p. 306, trad. castellana, *Teología dogmática;* H. Schmidt, *Brückenschlag zwischen den Konfessionen*, páginas 195 s. *Cf.* también R. Bultmann, artículo «πιστις», en *TWNT*, t. 6 (1955), páginas 203 s., 206 s., 209, 219.

189. L. Cerfaux, artículo «Justice, Justification chez saint Paul», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 1474.

190. J. Huby, *L'Épître aux Romains* (París, 1946), p. 71.

191. Denz.-Schön., 1533-1534 (trad. castellana, en *FC*, 586,, y en Denz., 802): ¡ningún *iactare*! *Cf.* Denz.-Schön., 1562 (*FC*, 594, y Denz., 822).

192. Denz.-Schön., 1533-1534 (trad. castellana, en *FC*, 568, y en Denz., 802): ¡ningún *quiescere*! *Cf.* Denz.-Schön., 1562 (*FC*, 594, y Denz., 822).

193. Denz.-Schön., 1564 (trad. castellana, en *FC*, 596, y en Denz., 824); *cf.* 1533-1534 (*FC*, 568, y Denz., 802).

rándose a sí misma y a su propia debilidad pecaminosa, se atemoriza y tiembla,[194] y que, con humildad y esperanza, lo espera todo de la revelación de Dios,[195] que cree en las promesas divinas[196] y en particular en el perdón de los pecados que se realiza en Cristo.[197] Así se esclarece qué *fides sola*[198] y qué *fiducia sola*[199] condena el concilio de Trento y cómo solamente la fe-confianza es, al mismo tiempo, *humanae salutis initium, fundamentum et radix omnis iustificationis.*[200]

L. Villette: El capítulo sexto del decreto de la justificación *ne vise manifestement qu'un aspect de la doctrine réformée de la foi; l'affirmation qui est nécessaire avec celle-ci, la certitude et l'assurance subjectives d'être justifié. C'est cette assurance que le concile déclare vaine et impie, non directement la foi qu'elle accompagne.*[201]

Le canon 12, d'autre part, en raison même des réserves très nettes qui par deux fois marquent le texte (nihil aliud *esse quam... et eam* fiduciam solam *esse...*) *marque assurément l'insuffisance de la foi-confiance à provoquer la justification: mais ne dit pas pour autant que cette foi-confiance soit mauvaise en soi ou nuisible.*[202]

Por el contrario, la *foi-confiance* es introducida en el capítulo sexto[203] bajo el nombre de esperanza. *Cette description de l'espérance correspond à peu près littéralement à celle de la foi-confiance des Novateurs; elle comporte toutefois deux précisions d'importance: d'une part, le motif de la confiance n'est pas le sentiment subjectif de croire et d'être justifié, mais la promesse objective de Dieu; d'autre part, cette confiance ne joue pas sur un objet présent et réalisé (la justification déjà accordée), mais sur un objet futur* (Deum sibi propitium fore). *Cette double nuance permet de distinguer la simple «foi-confiance» dont le concile reconnait la légitimité, puisqu'il assimile au mouvement nécessaire de l'espérance théologale, de ce qu'un a coutume d'appeler la «foi-fiducielle», ou «foi-spéciale», conviction purément subjective condamnée par le concile. Dans la mesure donc où les Novateurs affirment la nécessité de la simple «foi-confiance», pour la justification ou les sacrements, leur pensée est conforme à celle des catholiques... Dans la mesure, par contre, où les protestants s'attachent a la seule «foi-fiducielle» ils sont condamnés par le concile qui déclara celle-ci «vaine, inutile et dangereuse»: elle est sans fondement valable et*

194. Denz.-Schön., 1563 (trad. castellana, en *FC*, 595, y en Denz., 823); *cf.* 1533-1534 (*FC*, 568, y Denz., 802), 1558 (*FC*, 590, y Denz., 818).
195. Denz.-Schön., 1526-1527 (trad. castellana, en *FC*, 560-561, y en Denz., 798), 1533-1534 (*FC*, 568, y Denz., 802).
196. Denz.-Schön., 1526-1527 (trad. castellana, en *FC*, 560-561, y en Denz., 798).
197. Denz.-Schön., 1526-1527 (trad. castellana, en *FC*, 560-561, y en Denz., 798).
198. Denz.-Schön., 1559 (trad. castellana, en *FC*, 591, y en Denz., 819).
199. Denz.-Schön., 1562 (trad. castellana, en *FC*, 594, y en Denz., 822).
200. Denz.-Schön., 1532 (trad. castellana, en *FC*, 567, y en Denz., 801).
201. L. Villette, *Foi et sacrement*, IV, p. 114.
202. *Ibid.*, IV, p. 114.
203. Denz.-Schön., 1526-1527 (trad. castellana, en *FC*, 560-561, y en Denz., 798).

risque de faire oublier au sujet la réalité de sa faiblesse et de ses dispositions précaires.[204]

Las conclusiones históricas de J. Hefner y A. Stakemeier acerca de las discusiones del concilio de Trento sobre la certeza de la gracia concuerdan con lo que escribe O. Karrer sobre la certeza de la gracia: «Una propiedad característica de la fe en la justificación es la *certeza* firme y creyente de la misericordia de Dios unida a la esperanza confiada en la salvación final alcanzada por este mismo amor divino. La predicación apostólica es rica en tales mensajes de aliento, así como los escritos religiosos y la predicación oral de la Iglesia en todos los siglos. La confianza se apoya en la omnipotencia y en la misericordia divinas en Cristo y participa de la certeza de la fe, como santo Tomás y san Buenaventura lo exponen a propósito de *Rom* 8, 24, *Heb* 6, 19, etc.[205] Sólo es *incierto* saber si el creyente perseverará en la esperanza que le procura su fe, y así, teniendo en cuenta la fragilidad humana que es un momento de peligro que dura siempre, no se dejará mecer por una seguridad absoluta...» [206] ¿Es alcanzado Lutero por la condenación? A. Stakemeier expresa una duda.[207]

Esta confianza que da la fe no es, en primera línea, un asentimiento a verdades abstractas, sino la respuesta afirmativa a una persona. Es la fe, llena de confianza, en Dios y en aquellos que Él ha enviado. La fe en Dios se decide en la fe en Jesucristo: Él es «*la* Verdad». Jesucristo exige siempre la fe en su Persona, y el centro del *kérygma* apostólico es la fe en Jesucristo como Señor, la fe en la muerte y en la Resurrección de Cristo. Si los fieles son llamados «cristianos» desde Antioquía, es porque creen en Dios en Jesucristo y en ningún otro que no sea Él.

El carácter *personal* de la fe ha sido recientemente subrayado por J. Mouroux.[208] Préstese sobre todo atención a las citas de santo Tomás. Citemos solamente ahora la que Mouroux nos brinda como epígrafe de su libro: *Quia vero quicumque credit alicuius dicto assentit, principale videtur esse, et quasi finis, in unaquaque credulitate ille cuius dicto assentitur: quasi autem secundaria sunt ea quae quis tenendo vult alicui assentire. Sic igitur qui recte fidem Christianam habet sua voluntate assentit Christo in his quae vere ad eius doctrinam pertinent.*[209]

204. L. Villette, *Foi et sacrement*, IV, p. 15. Para las discusiones tridentinas sobre la certeza de la gracia, *cf.* J. Hefner, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, pp. 297-328, en particular para la expresión *cui non potest subesse falsum*, p. 323; A. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit* (Heidelberg, 1947), pp. 167-170, 171-181, particularmente 174 s.

205. *Cf.* J. Pieper, *Hoffnung*, pp. 37 ss.; trad. castellana, *Sobre la esperanza* (Madrid, Rialp, 1953).

206. O. Karrer, «Der Galaterbrief», en *LBM*, 9 (1949), p. 34. Lo mismo M. Schmaus, *Katolische Dogmatik*, t. III-2, p. 222.

207. A. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Helsgewissheit*, pp. 173-175.

208. J. Mouroux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi* (París, 2.ª edición, 1954); trad. castellana, *Yo creo en ti* (Barcelona, Científico-Médica, 1964).

209. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2-2, q. 11, a., *corpus* (trad. caste-

El pecador es justificado sólo por la fe, pero no por una fe que se halle en oposición con las obras realizadas en una viva comunión de voluntad con Cristo o con la caridad que tiene su fundamento en la fe y con todas las demás virtudes. La caridad no está ausente en la justificación y no puede estarlo. La fe, que justifica al hombre, es la fe en el pleno sentido de la palabra, una fe viva, *fides* viva. No se prevale a la verdad de los actos de la fe; todo lo quiere recibir de Dios. Pero una caridad en germen reside en la fe, incluso en la fe «muerta».[210] ¿Cómo podría, de otro modo, acoger la misericordia de Dios sin un germen por lo menos de caridad? ¿Cómo podría tener confianza en el Redentor sin un secreto deseo de Él? Pero ningún esfuerzo del pecador, ningún acto del hombre hacia su conversión estimulado por la gracia de Dios, pueden obrar la justificación.[211] Se precisa que intervenga Dios, que la gracia santificante de Dios abarque y vivifique este acto humano.[212]

En el lenguaje escolástico, este acontecimiento es expresado por la doctrina de la fe, la esperanza y la caridad como *habitus infusi*. Según Cornely,[213] los Padres del concilio de Trento no quisieron dar una interpretación auténtica cuando en el capítulo séptimo del decreto de la justificación [214] pusieron en relación *Rom* 5, 5, con la virtud de la caridad; pero *Verbis tantum paulinis ita utuntur, ut illo argumento suo, cui exprimendo per se quam maxime sunt idonea, quodammodo accommodent.*

La fe viva, que es la única que justifica, no excluye el arrepentimiento de los pecados, sino que lo implica; no presenta ninguna obra (¡ni siquiera las obras de la fe!) para justificarse —¡justificación por la fe viva no quiere decir en manera alguna justificación por la fe *y* las obras!—, pero quiere ser operante en las obras: *fides quae per caritatem operatur* (*Gál* 5, 6). ¿Cómo podía ser de otra manera? Pues: «Si teniendo... tanta fe que trasladase los montes, si no tengo caridad, no soy nada» (*I Cor* 13, 2).

J. A. Möhler: «En efecto, según los escolásticos, es una especie de fe que por sí sola posee la virtud de justificar. Designada bajo el nombre de

llana, ed. B. A. C., t. 7 [1959], pp. 402-403). *Cf.* también J. Mouroux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (París, 1954). Para el carácter *cristológico* de la fe, *cf.* J. Mouroux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi*, pp. 36-41; J. Huby, «De la connaissance de foi dans saint Jean», en *RSR*, 21 (1931), pp. 389-392; y las obras de teología bíblica citadas más arriba.

210. Denz.-Schön., 1526-1527 (trad. castellana, en *FC*, 560-561, y en Denz., 798).
211. Denz.-Schön., 1532 (trad. castellana, en *FC*, 567, y en Denz., 801).
212. Denz.-Schön., 1530-1531 (trad. castellana, en *FC*, 565-566, y en Denz., 800).
213. R. Cornely, *Epistola ad Romanos*, p. 261 *(Cursus Scripturae Sacrae)*.
214. Denz.-Schön., 1530-1531 (trad. castellana, en *FC*, 565-566, y en Denz., 800).

fides formata, esta fe tiene la caridad por forma, por principio vivificante; de donde se llama también *fides caritate formata, animata, fides viva, vivida.*» [215]

A partir de esto se comprende cómo, en el concilio de Trento, San Felice, obispo de La Cava,[216] y J. Contarini, obispo de Beluno,[217] pudieron defender la *sola fides*, y cómo para defenderla de serias objeciones les bastó con decir que había que entenderlo de la *fides formata caritate*.

Ya hemos descrito cómo la fe incluye las restantes disposiciones.[218] Es de notar que el concilio, en su capítulo sexto, no quiso definir ni la sucesión cronológica, ni la necesidad absoluta de cada acto, ni la exclusividad de estos actos.[219] En el concilio no se trata de psicología, sino de teología; todo se relaciona con la fe, que es la disposición fundamental y como tal permanece. Todo lo demás es signo de la autenticidad de la fe. La fe, considerada en su plenitud, es la entrega de todo el hombre.

F. Prat ha descrito la fe en el sentido pleno que le da san Pablo: *Pour Paul, l'Évangile n'est pas un systhème, une théorie, un ensemble de dogmes, mais une divine économie comprenant des vérités à croire, une morale à pratiquer et des institutions salutaires à mettre en oeuvre. Et la foi n'est pas une simple adhésion intellectuelle à la vérité révelée, mais l'entrée spontanée de l'homme dans l'économie évangélique, le don total qu'il fait de lui-même au Dieu Sauveur, en même temps qu'une prise de possession anticipée de tous les bienfaits divins.*[220]

Pero: «El que creyere y fuere bautizado, se salvará; mas el que no creyese, se condenará» (*Mc* 16, 16; *cf. Jn* 3, 5).[221] El mismo Pablo, que de manera tan impresionante habla de la fe, habla del bautismo en el mismo estilo (*Rom* 6, 3-5; *Gál* 3, 26-29; *Col* 2, 12); y precisamente lo mismo que en *Gál* 2, 16-20, dice en *Rom* 6, 3-9, del bautismo. No podemos ahora profundizar en la relación estrecha que hay entre fe y bautismo; hemos de dejarlo para la teología de los sacramentos. Pero lo decisivo es: fe y bautismo emparejan, y ninguno de ellos puede «evacuar» al otro: no hay bautismo sin fe (incluso para el bautismo de los niños exige la fe la Iglesia católica, aunque evidentemente de otra forma que para los adultos); pero

215. J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Ratisbona, 1832), p. 150; trad. castellana de Antolín Monescillo, *La Simbólica o exposición de las contrariedades dogmáticas entre los católicos y protestantes, según sus profesiones públicas de fe* (Madrid, Imprenta de José Félix Palacios, 1846), t. I, p. 171.

216. *CTr*, t. 5, p. 295.

217. *CTr*, t. 5, p. 325.

218. Denz.-Schön., 1526-1527 (trad. castellana, en *FC*, 560-561, y en Denz., 798).

219. Pohle-Gierens, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. II, p. 502; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, p. 300, trad. castellana, *Teología dogmática*.

220. F. Prat, *La théologie de saint Paul* (París, 1922), p. 130; trad. castellana, *La teología de san Pablo* (Méjico, Jus, 1947).

221. Denz.-Schön., 1524, 1526-1527, 1528-1529, 1618 (trad. castellana, en *FC*, 558, 560-561, 562-564, 696, y en Denz., 796, 798, 799, 861).

tampoco hay fe que no se relacione con el bautismo (incluso el «bautismo de deseo» tiene su eficacia en consideración al sacramento). La fe llama al bautismo, el bautismo descansa en la fe. La fe quiere hacerse visible en la Iglesia por medio de un signo visible. Así, el bautismo no es otra cosa que la fe incorporada, visible; es *sacramentum fidei*,[222] signo de fe, pero no es un signo vacío, sino lleno de realidad.[223]

Por voluntad del Señor, el bautismo hace visible que la fe no es un asunto individual. Claro que no hay sólo una justificación comunitaria; el individuo se ve afectado. Pero, como tal individuo, el creyente se hace miembro del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. El bautismo es el signo visible de su incorporación visible a la Iglesia visible. Por ello puede decir Pablo que el hombre es justificado en el bautismo (*I Cor* 6, 11).

En su parte sistemática, L. Villette pone particularmente de relieve el papel de la Iglesia; en la causalidad de los sacramentos no se trata simplemente de la relación rito-gracia.[224]

Observa Schillebeeckx que en el decreto tridentino sobre la justificación el acento recae enteramente en la fe, que es considerada más necesaria que el bautismo: ... *sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei sine qua nulli unquam contigit iustificari*.[225] Es además significativo que, según santo Tomás, *ex opere operato* significa simplemente *ex opere Christi o efficacia ex passione Christi*.[226]

Repasemos este capítulo. ¿Qué relación guarda con la doctrina de Barth? Si uno lo compara con los capítulos 15 y 17, comprobará

222. Denz.-Schön., 1528-1529 (trad. castellana, en *FC*, 562-564, y en Denz., 799).

223. *Cf.* M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, pp. 321-324, trad. castellana, *Teología dogmática;* J. Coppens, artículo «Baptême», en *SDB*, t. 1 (1928), col. 900-902; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Friburgo, 1956), páginas 47-56, 107-129, trad. castellana, *El tiempo de la Iglesia* (Madrid, Taurus, en prensa); H. J. H. Fortmann, *Geloof en Sacrament* (Utrech, 1949), pp. 4-17.

224. L. Villette, *Foi et sacrement*, parte V. Para la doctrina católica de los sacramentos remitimos, sobre todo, a la ambiciosa obra de H. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht von de traditie en van de hedendaagse sacramentenproblematiek* (con abundante bibliografía; el segundo volumen, no publicado todavía, aportará, entre otras cosas, una cristología de los sacramentos); además E. Walter, *Quellen lebendigen Wassers* (Friburgo, 1953), trad. castellana, *Fuentes de santificación* (Barcelona, Herder, 2.ª ed., 1959); R. Graber, *Le Christ dans ses sacrements* (París, 1947); *Aus der Kraft des Glaubens* (Wurzburgo, 1950); E. Biser, *Das Christusgeheimnis der Sakramente* (Heidelberg, 1950).

225. Denz.-Schön., 1529 (trad. castellana, en *FC*, 564, y en Denz., 799); E. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie*, t. I, pp. 563 s.

226. E. Schillebeeckx, *De sacramentale Heilseconomie*, t. I, pp. 641-646; *cf.* también el capítulo sobre «S. Thomas' synthese van de *efficacia ex opere operato* en de *efficacia ex fide* in de sacramenten», t. I, pp. 647-657.

una coincidencia fundamental sobre la comprensión de la fórmula *sola fides*. La fórmula, lo mismo en la doctrina católica que en Barth, significa: ninguna de las obras humanas, ni tan siquiera las mejores, incluyen en sí la justificación: sólo a causa de la fe es justificado el hombre por Dios. En la fe, el pecador se somete a la justificación divina, que se ha realizado para todos los hombres en la muerte en cruz y en la Resurrección de Jesucristo; así adquiere la justificación alcance «subjetivo». La fe que justifica es así el reconocimiento lleno de confianza, que incluye arrepentimiento y penitencia, y la realización del decreto de Dios acaecido una vez por todas en Jesucristo. El mismo Dios, pues, no el hombre con su obra (ni tan siquiera con las de la fe), es quien promueve la justificación del pecador; el hombre se limita a reconocer simplemente la obra de Dios.

¿No es así la fe una condición de la justificación? Resulta de nuestro capítulo —coincidiendo aquí también con Barth— que, evidentemente, la fe no es una condición en cuanto a la justificación «objetiva», tal como aconteció para todos los hombres en la muerte y en la resurrección de Cristo. Pero ¿en cuanto a la realización «subjetiva»? Ya vimos que la fe no opera la justificación, siendo Dios quien la opera lo mismo «objetiva» que «subjetivamente»: *nihil eorum, quae iustificationem praecedunt,* sive fides, sive opera, *ipsam iustificationis gratiam promeretur.*[227] Pero la fe es condición de la justificación,[228] sólo con tal que *el* hombre haya realizado «subjetivamente» la justificación «objetiva», sometiéndose activamente a la justificación que procede de Dios: con lo cual este someterse *(sese subiicere)* no es un obrar, sino un abandonarse confiadamente en manos del Señor: la fe, en una palabra. Por lo tanto, no hay justificación sin la fe, y puede hablarse, con la Sagrada Escritura, de una justificación «por» la fe.

No podemos profundizar aquí sobre la suerte de condicionalidad (o de causalidad) que ejerce la fe (particularmente en colaboración con el bautismo).[229]

Después de largas discusiones, no le pareció al concilio necesario adoptar una posición precisa. Lo único que resulta importante subrayar es

227. DENZ.-SCHÖN., 1532 (trad. castellana, en *FC*, 567, y en DENZ., 801).

228. A este propósito, véase, en el capítulo 15 del presente volumen, la segunda proposición positiva de K. Barth sobre la función de la fe.

229. *Cf.*, sobre este punto, por ejemplo, P. ANTOINE, artículo «Foi», en *SDB*, t. 3 (1934), col. 299-302; St. LYONNET, «De Rom 3, 30 et 4, 3-5 in Conc. Trid. et apud S. Rob. Bellarm.»; J. HUBY, *L'Épître aux Romains*, pp. 169 ss.; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, pp. 296 s., trad. castellana, *La teología de san Pablo;* y los diferentes manuales.

que realmente es el mismo Dios el que justifica al hombre. «Así como sería falso concebir la fe como una condición previa de la salvación que hay que implantar una vez, pero de la cual es posible desentenderse más tarde, de la misma manera sería falso concebir la fe en sí como la causa que encierra efectivamente, dentro de la salvación, desenvolviéndola por el simple desarrollo de sus propias fuerzas.»[230]

Pero ¿no se convierte así la fe en un acontecimiento puramente cognoscitivo? Según la doctrina católica, ¿sucede en la justificación «subjetiva» algo más que una simple toma de conocimiento? Esta pregunta nos brinda la oportunidad de volver una vez más al aspecto ontológico de la doctrina barthiana de la justificación. Barth ha acentuado fuertemente, a no dudar, la *iustitia Christi*, la *iustitia aliena*, la *in spe*. A veces se pregunta uno si no ocurrirá aquí, a pesar de todas las afirmaciones en contra, algo de exclusivamente exterior; si esta historia no se desarrollará puramente en Cristo y en manera alguna en nosotros; si para el hombre la justicia no quedará relegada a la simple categoría de promesa. Al verle insistir sobre estos aspectos, se puede sospechar que Barth siente cierta angustia ante las consecuencias que (a partir de la «sistematización» de la doctrina del pecado) podrían conducir a la concepción católica de la Iglesia y de los sacramentos (¡sacramento de la penitencia!). A pesar de esto, se puede entender correctamente a Barth en el aspecto óntico del problema de la justificación. Y esto es necesario, si uno no quiere atenerse a algunas frases aisladas, descuidando otras proposiciones. No hay que olvidar que las fórmulas que a menudo parecen unilaterales se hallan en aquellos capítulos donde se pone en discusión la justificación «objetiva». En ellos se afirma con toda razón que la Redención se ha verificado en Cristo y no en nosotros. Queda en pie, sin embargo, el problema capital de saber si en la esfera «subjetiva» sucede realmente algo óntico. Ahora bien, a propósito de la justificación «objetiva», Barth había ya indicado que la remisión de los pecados (y en alguna manera también la adopción divina y la herencia celeste) no queda en el estado de *pura* promesa, cuya única presencia consistiera en la certeza del cumplimiento futuro. Barth afirma que allí donde el hombre se abandona realmente a esta promesa, la remisión de los pecados *acontece* realmente más allá de toda previsión.[231] Si se considera en seguida la realización «subjetiva» de la justificación, será en vano, a la verdad, buscar en la exposición de

230. E. STAKEMEIER, *Glaube des Sünders*, p . 431.
231. *Cf.* el capítulo 13 del presente volumen.

Barth las maneras de expresión aristotélico-escolásticas (es decir, la explicación más bien psicológica de la justificación correspondiente a las distintas facultades o a la sustancia del alma, según el esquema materia-forma, por medio de las distintas gracias actuales y habituales, etc.). Pero el problema es saber si Barth, en su exposición, omite afirmaciones esenciales de la Escritura sobre la justificación existencial e interna. Esto no se puede afirmar, sobre todo si se tiene en cuenta que Barth emplea *concisamente* el concepto de justificación y que, por lo mismo, muchos aspectos del acontecimiento de la Redención, que los católicos tratan en general con el nombre de justificación, son tratados por él con los de «santificación» o de «vocación».[232]

¿Sucede así de hecho algo concreto y óntico en la apropiación «subjetiva» de la justificación «objetiva»? ¿Nace un nuevo ser concreto? Según Barth, puede ser afirmado sin condiciones —a pesar y precisamente a consecuencia de la fe como acontecimiento puramente cognoscitivo—; se ha manifestado claramente en este punto, y por cierto en una doble perspectiva. En primer lugar, el Espíritu Santo coge y posee al creyente y solamente al creyente. Los incrédulos están privados del Espíritu Santo.[233] Nos hallamos ante lo que los teólogos católicos conocen por *gratia increata* o *inhabitatio Spiritus Sancti*. En segundo lugar: precisamente en la fe llega a hacerse realidad un nuevo ser particular;[234] un ser particular, nuevo, objetivo, real, vivo; en la fe, el hombre experimenta existencialmente un nuevo nacimiento, es objeto de una nueva creación; el pecador y el justo son existencialmente distintos. Y con este ser nuevo y particular se halla en el creyente lo que los teólogos llaman las más veces *gratia creata* (con todo lo que ella supone para cada una de las facultades). Sí, la coincidencia alcanza a tanto, que Barth, en analogía con el decreto del concilio de Trento,[235] distingue entre lo que en la fe viene de abajo, directamente del hombre, y lo que, desde lo alto, es directamente regalado por Dios. El concilio de Trento distingue entre el acto de fe (¡ya vimos en qué medida se trata, en los diferentes actos, de la *sola fides*!), y las «virtudes infusas», es decir, no operadas por el hombre, sino regaladas simplemente por Dios:

232. *Cf.* los capítulos 28 y 32 del presente volumen, así como la breve adición al final del capítulo 8: la Redención como luz, liberación, conocimiento, paz, vida: K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-2, pp. 310-357.

233. *Cf.* el principio del capítulo 17 del presente volumen.

234. *Cf.* el capítulo 17 del presente volumen: constitución del sujeto cristiano.

235. Decreto *De iustificatione*, cap. 7; DENZ.-SCHÖN., 1528-1531 (trad. castellana, en *FC*, 562-566, y en DENZ., 799-800).

la nueva realidad de gracia que viene de lo alto. Correlativamente, Barth distingue entre la fe como acto humano y el ser nuevo y particular creado inmediatamente por la gracia de Jesucristo. Y de la misma manera que el concilio de Trento dice que todos los actos humanos —incluso la fe como acto— no pueden merecer la justificación, ni producir por sí mismos el cambio existencial, sino que deben ser asidos y formados por la realidad de la gracia regalada («infusa») en Cristo por Dios, así dice también Barth que la fe como acto humano no puede en la misma medida que cualquier otro operar la justificación, ni producir un cambio existencial, que tiene por sí misma sólo carácter cognoscitivo y no «creador»; el creyente depende por completo de la intervención de Dios, que hace aparecer en él un nuevo ser y le capacita para la fe auténtica tanto cuanto le es necesario para la justificación. En este aspecto, indirectamente, por la gracia de Jesucristo, ¡la fe tiene un carácter «creador»! Y así se puede admitir que la doctrina de Barth sobre la justificación interna y existencial hace justicia a las exigencias del dogma católico; las diferencias no rebasan el cuadro de las opiniones teológicas, que precisamente en este punto han sido extraordinariamente variadas según los tiempos y las escuelas.

Conscientemente nos hemos limitado a tocar superficialmente la doctrina del bautismo, por vernos obligados a dejar de lado los problemas de la teología sacramental. Y también por otro motivo: K. Barth escribe en el prólogo de su último libro publicado: «Se echará de ver que en el presente volumen se habla sólo de paso del bautismo y de la Cena. No se los deja en olvido; pero, a mi entender, deben encontrar un lugar apropiado y digno como fundamento y corona de la cuarta parte, la parte ética de la doctrina de la reconciliación. Bien me percato de las sospechas que voy a ganarme con esto. Además de los ángeles, el *Evangelisch-Lutherisch Kirchenzeitung* sabía desde hace tiempo que esto podía ocurrir así. Pero hay que soportarlo con fortaleza de ánimo.» [236]

Una vez más se ha puesto en evidencia la falta de fundamento de la polémica de Barth contra el concilio de Trento. Esperamos haber mostrado con claridad cómo, según la doctrina católica del concilio de Trento, en la justificación no le queda al pecador otro remedio que arrojarse confiado en las manos del Señor.

A propósito del problema de la certeza de la gracia, se repite el equí-

236. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-2, prólogo. Para la controversia sobre el bautismo de los niños en el seno del protestantismo, *cf.*, particularmente, K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe* (Zollikon-Zurich, 1948); F. J. Leenhardt, *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (Neuchâtel-París, 1946).

voco de Barth con relación al carácter estrictamente «subjetivo» del concepto tridentino de la justificación. Evidentemente, el concilio de Trento no se propone poner en duda la certeza de la justificación («objetiva») acontecida para todos los hombres en la muerte y en la Resurrección de Cristo ni la absoluta confianza en ella. Pero, en lo que respecta a la seguridad de la realización («subjetiva») de la justificación y a la confianza en su cumplimiento, el concilio quiere salvaguardar la propia modestia del hombre, que se fundamenta en la debilidad humana y en la infidelidad de pecador.

Pero con este resultado no podemos darnos todavía por satisfechos. Exige una explicación más amplia. Pues ¿qué ocurre con la colaboración humana, con la santificación, con los méritos?

32. «*Soli Deo gloria*»

Vimos en el capítulo 29 que si se entiende la justificación («objetiva») como el veredicto emitido por Dios en la muerte y en la resurrección de Jesucristo, no hay entonces colaboración alguna del hombre. La justificación es la obra exclusiva de Dios en Jesucristo; por Él son salvados todos los hombres; no hay otro Redentor más que el único Hombre-Dios Jesucristo. Muéstrase también cómo Barth ha comprendido mal el *cooperari* del concilio de Trento: no se defiende un *cooperari* en el acontecimiento «objetivo» de la salvación («Redención» en la terminología tridentina),[237] sino únicamente en el acontecimiento «subjetivo» de la Salvación («justificación» en la terminología tridentina).[238] La justificación de todos los hombres por la Redención de Cristo, por la sentencia de Dios, es exclusivamente obra de Dios. Ésta es la doctrina católica.

Pero ¿cómo van las cosas en la salvación «subjetiva»? También aquí parte el concilio de la radical incapacidad del pecador para toda suerte de autojustificación.[239] El juicio de Dios alcanza al pecador, que otra cosa que hacer no tiene sino someterse en la fe a este veredicto. Nada puede hacer él mismo para su justificación. Pero, precisamente en su aceptación pasiva, es altamente activo el hombre por la gracia de Dios: el juicio de Dios, que opera en Jesucristo, le vivifica para el *cooperari,* para el *assentire.*[240] Es un colaborar no

237. DENZ.-SCHÖN., 1522 (trad. castellana, en *FC,* 556, y en DENZ., 794).
238. DENZ.-SCHÖN., 1523, 1525 (trad. castellana, en *FC,* 557, 559, y en DENZ., 795, 797).
239. *Cf.* los primeros cánones del decreto *De iustificatione;* DENZ.-SCHÖN., 1551-1553 (traducción castellana, en *FC,* 583-585, y en DENZ., 811-813).
240. DENZ.-SCHÖN., 1525, 1554-1556 (trad. castellana, en *FC* 559, 586-588, y en DENZ., 797, 814-816).

en el sentido de una colaboración, sino de un quehacer común. Al justificado se le exigen «obras»; al hombre que ha de ser justificado se le exige la colaboración en la fe; pero justamente en la fe plena y viva, como ha sido descrita en el capítulo precedente: como *assentire:* el decir «sí» y «amén», altamente activo en su pasividad, del pecador arrepentido, desvelado por el veredicto gracioso de Dios; como *cooperari:* colaboración del que ha sido activo solamente por obra de Dios. El Dios que justifica en Cristo también en la justificación continúa siendo el Dios de la alianza, que —en razón de su nueva elección le gracia— quiere tener un auténtico compañero; no un compañero empujado o arrastrado contra su voluntad, sino un hombre que le dirige un «sí» personal, responsable, activo y cordial. Con este objetivo, por medio de su gracia preveniente, ha conservado al pecador que ha de morir sus fuerzas, su razón y su facultad de elegir (su voluntad). Entonces le ofrece su gracia de nuevo, imperativamente pero sin coaccionarle. No violenta al hombre, sino que le invita a venir y a cooperar. La justificación de Dios reclama la conversión del hombre, como es exigida a cada página de la Sagrada Escritura. «Reconciliaos con Dios» (*II Cor* 5, 20).

A. Kirchgässner: «"Reconciliaos con Dios" (*II Cor* 5, 20). El hombre debe, pues, consentir a la voluntad divina de reconciliación, dejarse convertir a Dios. Fe y conversión son así el segundo paso, que se hace necesario cuando Dios ha dado el primero. Primeramente el hombre es pasivo. Dios se ocupa de él; pero, precisamente por esta acción de Dios, el hombre se convierte en activo.» [241]

No significa así el *cooperari* tridentino un sinergismo en el cual Dios y el hombre tiraran de la misma cuerda. No es en absoluto como si la justificación procediera *en parte* de Dios, *en parte* del hombre. Suficientemente se ha subrayado que sin la gracia de Jesucristo nada puede el pecador. «Alcanzará el favor de Yavé» (*Prov* 8, 35). «¿Qué tienes que no hayas recibido?» (*I Cor* 4, 7). «Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito» (*Flp* 2, 13). «No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios» (*II Cor* 3, 5).

Todo procede de Dios, incluso la cooperación del hombre. No se trata de un «complemento» de la justificación divina por parte del hombre. La gloria de Dios no sufre merma. Dios pide al hombre una actividad extrema, pero ésta sólo puede proceder de una

241. A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament,* p. 105.

pasividad total, solamente de una receptividad operada por Dios. Dios lo hace *todo*, pero de que Dios lo haga todo no se deduce que lo haga *solo, sino* —y es éste el milagro más hermoso de la omnipotencia de Dios— que la *colaboración* del hombre procede de la obra de Dios. La Sagrada Escritura habla de ambas cosas, y el concilio de Trento la cita:[242] *Converte nos, Domine, et convertemur* (*Lam* 5, 21), y: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos* (*Zac* 1, 3).

Entre los Padres de la Iglesia apenas se halla uno que haya hablado tan atinadamente de esto como san Bernardo de Claraval:

Quid igitur agit, ais, liberum arbitrium? Breviter respondeo: Salvatur. *Tolle liberum arbitriunm, et non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest: uno a quo fit; altero cui, vel in quo fit. Deus auctor est salutis, liberum arbitrium tantum capax: nec dare illam, nisi Deus; nec capere valet, nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo, et soli datur libero arbitrio; tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis. Et ita gratiae operanti salutem cooperari dicitur liberum arbitrium, dum consentit, hoc est cum salvatur.*[243]

Quid igitur?, hoc ergo totum liberi arbitrii opus, hoc solum eius est meritum quod consentit? Est prorsus. Non quidem quod vel ipse consensus, in quo omne meritum consistit, ab ipso sit: cum nec cogitare (quod minus est, quam consentire) aliquid a nobis, quasi ex nobis sufficientes simus (II Cor 3, 5). *Verba sunt non mea, sed Apostoli, qui omne quod boni esse potest, id est cogitare, et velle, et perficere pro bona voluntate, attribuit Deo* (Phil 2, 13), *non suo arbitrio... A Deo ergo sine dubio nostrae fit salutis exordium, nec per nos utique, nec nobiscum. Verum consensus, et opus, etsi non ex nobis, non iam tamen sine nobis... Cavendum ergo, ne cum haec invisibiliter intra nos ac nobiscum actitari sentimus, aut nostrae voluntati attribuamus, quae infirma est; aut Dei necessitati, quae nulla est; sed* soli gratiae, *qua plenus est. Ipsa liberum excitat arbitrium, cum seminat cogitatum; sanat, cum immutat affectum; roborat, ut perducat ad actum; servat, ne sentiat defectum. Sic autem ista cum libero arbitrio operatur, ut tantum illud in primo praeveniat, in caeteris comitetur; ad hoc utique praeveniens, ut iam sibi deinceps cooperetur. Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur; ut mistim, non singillatim; simul, non vicissim; per singulos profectus operentur.* Non partim gratia, partim liberum arbitrium, *sed totum singula opere individuo peragunt.* Totum quidem hoc, et totum illa; sed ut totum in illo, sic totum ex illa.[244]

242. DENZ.-SCHÖN., 1525 (trad. castellana, en *FC*, 559, y en DENZ., 797).

243. Bernardo de CLARAVAL, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 1, núm. 2 (*PL*, tomo 182, col. 1002; trad. castellana, en *OCSB*, t. 2, p. 933).

244. Bernardo de CLARAVAL, *De gratia et libero arbitrio*, cap. 14, núms. 46-47 (*PL*, t. 182, col. 1026 s.; trad. castellana, en *OCSB*, t. 2, pp. 969-970). M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. IV, p. 65; M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, pp. 286 s., trad. castellana, *Teología dogmática;* A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösund und Sünde in Neuen Testament*, pp. 147, 152.

Así, pues, en el *cooperari*, la fe significa al mismo tiempo todo y nada para la justificación. Nada, en la medida en que no opera la justificación, no la produce ni la realiza; no quiere otra cosa que dejar obrar a Dios, es el mismo Dios quien opera la justificación.

Concilio de Trento: *Gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur.*[245]

Pero lo es todo en la medida en que, sin la fe, la justificación no tiene ningún sentido para el individuo. Significa la participación obediente y humilde del hombre. En su pasividad es disposición activa a recibir a Dios, y esto no solamente por el acontecimiento mismo de la justificación, sino a través de toda la vida del hombre justificado. Queda, pues, claro que la justicia permanece, en última instancia, como algo extraño al hombre y que le es acordada sin cesar como un bien que le fuere propio.

Concilio de Trento: *Per fidem ideo iustificari dicamur, quia «fides est humanae salutis initium», fundamentum et radix omnis iustificationis, «sine qua impossibile est placere Deo» et ad filiorum eius consortium pervenire.*[246]

El cardenal legado Cervini interpreta este capítulo de la siguiente manera: *«... ideo proposita verba videntur secundum consensum Ecclesiae, quia tam in dispositione, quam in instanti iustificationis, quam etiam in exercitatione et augmento, semper fides est fundamentum et radix iustificationis: ideo dicitur omnis...*[247]

Y J. A. Möhler: «La fe es, pues, el *comienzo* de la salvación, pero no un comienzo del que alguna vez pueda prescindirse durante esta vida, porque es al mismo tiempo el *edificio* permanente sobre el cual se levanta todo el edificio de la salvación. Pero no solamente una masa colocada en la parte inferior, con la cual el resto no tuviera ningún lazo orgánico. Pues la fe es la *raíz* de la justificación. La gracia justificante..., el amor divino, son otorgadas a su fuerza y eficacia, aunque ella misma no merezca esta gracia.»[248]

245. DENZ.-SCHÖN., 1532 (trad. castellana, en *FC*, 567, y en DENZ., 801).

246. DENZ.-SCHÖN., 1532 (trad. castellana, en *FC*, 567, y en DENZ., 801). A propósito de las interminables discusiones sobre este capítulo octavo, *cf.* J. HEFNER, *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes*, pp. 277-279.

247. *CTr*, t. 5, p. 734.

248. J. A. MÖHLER, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, pp. 148 s.; traducción castellana, *La Simbólica o exposición de las contrariedades dogmáticas entre los católicos y protestantes, según sus profesiones públicas de fe*, t. I. *Cf.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma teotlógica*, 2-2, q. 4, a. 4, ad 1 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 7 [1959], p. 246): *Deus semper efficit iustificationem.*

¿Qué podría objetar Barth contra una «colaboración» de tal naturaleza? No otra cosa que lo que él mismo expone en la doctrina sobre la fe y sobre la apropiación «subjetiva» de la gracia que nos es acordada «objetivamente».[249]

F. Hünermann muestra cómo debe ser entendida la *gratia praeveniens* según el concilio de Trento.[250]

Sobre este fundamento puede describirse de una manera concluyente la relación justificación-santificación. Muchos equívocos proceden de no prestar suficiente atención a la ambigüedad del término «santificación». Por «santificación», los católicos entienden más bien el santificar «objetivo» y óntico operado por Dios *(Heligkeit);* los protestantes, sobre todo la santificación «subjetivo»-ética operada por el hombre. Ambas concepciones son correctas, si se considera la unidad que ofrecen en sus diferencias.

En la medida en que la justificación sólo se opera por la fe, y no por las obras del hombre, *no* es idéntica a la santificación (en el sentido estricto «subjetivo»-ético); la autojustificación, que procede de Dios, se convertiría, de otra manera, en autojustificación del hombre (esto lo expresa claramente el concilio de Trento [251]). En este sentido, la santificación es una *consecuencia* de la justificación.

Hay que pensar ahora también en todo lo que dijimos en el capítulo 28.

«Es de toda evidencia que para Pablo la justificación supone realmente la remisión de los pecados y una santificación positiva. Pero es igualmente cierto que la terminología paulina de la justificación no expresa *formaliter* estos fenómenos, incluyendo en sí, por el contrario, más bien... un aspecto forense, es decir, que evoca el juicio y el veredicto. Tan pronto como se habla de justificar y justificación, viene en primer lugar en mientes un acto de Dios, en virtud del cual Éste reconoce que el hombre es justo.» [252]

En la Escritura, el término «santificación» (*I Tes* 4, 33; *Rom* 6, 19. 22; *Heb* 12, 14) no es empleado en general en un sentido «objetivo» y óntico *(Gerechtmachung),* sino en un sentido «subjetivo» y ético. En esta perspectiva, el término *renovatio* empleado por el concilio de Trento debe ser preferido al de *sanctificatio,* si debe designar la «santificación» óntica o la acción de santificar.

Pero en la medida en que la justificación, como veredicto eficaz de Dios, hace al hombre justo o santo en su ser, es *igualmente* santi-

249. *Cf.* el final del capítulo 31 del presente volumen.
250. F. HÜNERMANN, *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* (Paderborn, 1926).
251. DENZ.-SCHÖN., 1532 (trad. castellana, en *FC,* 567, y en DENZ., 801).
252. W. GROSSOUW, artículo «Rechtfertigung», en *Bibel-Lexikon,* p. 1405.

ficación (en el sentido de la santificación «objetiva» y óntica operada por Dios); de otra manera, la justificación que procede de Dios sería una palabra vacía, puramente verbal (el concilio de Trento expresa este aspecto [253]).

G. Schrenk remite a *Rom* 6, 16. 18. 13. 19. 20 y dice entonces: «El concepto de justicia forense absolutoria se convierte así, sin que aparezca ninguna dificultad u oposición, en el concepto de justicia como fuerza vivificante que vence al pecado. La justicia regalada prende al creyente de la fuerza vivificante de la δικαιοσυνη. Es, por otra parte, la δικαιοσυνη la que hace llegar al estado de la ἁγιασμος. Esta justicia como poder que fuerza toda la vida aparece como triunfo sobre la ἀδικια y sobre la ἁμαρτια: *Rom* 6, 13. 17. 18. 20. Así, en Pablo δικαιοσυνη puede significar tanto la justicia que absuelve, como la fuerza vivificante que vence la sujeción al pecado. Por esto, no le es extraña la idea de justicia vivificante.» [254]

El no prestar atención a estas diferencias conduce a dialogar sin entenderse. Pero ¿cómo se relaciona la santificación «objetiva» y óntica con la santificación «subjetiva» y ética? Puede afirmarse: la justicia o la santidad regaladas al hombre por la justificación que proviene de Dios son los fundamentos necesarios para toda santificación moral del hombre, y, viceversa, la santificación es la realización y el cumplimiento de la santidad que se funda en la justificación. La santificación del hombre sin la santidad acordada por Dios carece de valor —pues esta última es el fundamento de aquélla. La santidad acordada por Dios sin la santificación del hombre ayudado por la gracia, no da fruto. Así como la fe debe ser activa en la caridad, la justificación debe ser operante en la santificación. Es evidente que en toda santificación humana no se trata de un complemento que pone el hombre, sino solamente de dar cima a la obra de Dios. «Vosotros os santificaréis y seréis santos, *porque yo soy santo*» (*Lev* 11, 44; *cf.* 19, 2; 20, 7 s.).

P. Bonnetain: *Elle (la justice) se présente parfois en compagnie de la «santification»* (αγιασμος, I Cor 1, 30, *les deux substantifs;* I Cor 6, 11, *les deux verbes correspondants) ou de la «sainteté»* (ὁσιοτης, Lc 1, 75; *Eph* 4, 24) *La justice on justification et la santification désignent pratiquement la même réalité, mais sous des aspects différents. La justification est logiquement antérieure et, dans les énumerations, elle est habituellement mise en avant* (I Cor 1, 30); *cependant* I Cor 6, 11: «*Vous avez été sanctifiés, vous avez été justifiés.*» *Il en est de même de l'ordre respectif de «la*

253. DENZ.-SCHÖN., 1545-1547, 1561 (trad. castellana, en *FC*, 579-580, 593, y en DENZ., 809, 821.

254. G. SCHRENK, artículo «δικαιοσυνη», en *TWNT*, t. 2 (1935), p. 213.

justice et de la sainteté» (Eph 4, 24) *ou de la «sainteté et de la justice»* (*Lc* 1, 75).[255]

J. Huby: *Le tableau de la vie chrétienne dans saint Paul présente deux aspects successifs, qu'on peut débsigner par deux mots différents:* justification *et* sanctification. *Justification et sanctification ne sont pas deux choses hétérogènes, pas plus que la lumière de l'aube n'est autre que la lumière du soleil qui monte en son midi, ou la vie du bouton de rose, autre que la vie de la rose qui s'épanouit. Elles sont le don miséricordieux de la justice de Dieu. Le terme de* justification *se rapporte à l'effusion de cette justice, de cette sainteté,* en son premier instant; *il désigne l'acte par lequel Dieu fait passer une âme de l'état de péché à l'état de grâce, d'amitié divine. La* sanctification *sera le développement, au cours de la vie chrétienne de cette justice, de cette sainteté reçue dans l'acte de la justification.*

¿Qué reparos podía poner Barth a tal concepción de la santificación? Nada ha aducido nunca contra la santificación como tal; solamente contra una disolución de la justificación que procede de Dios en la santificación del hombre. Hemos visto que incluso en la concepción católica hay que establecer una diferencia esencial entre la acción de Dios y la acción del hombre. Con esto hemos refutado también los reproches de Barth al concilio de Trento. Aunque recentísimamente [257] haya hablado Barth de la «terminología romana», según la cual la «justificación» incluye en sí la «santificación», sin embargo [258] no ha prestado suficiente atención al hecho de que el concilio hace diferentes declaraciones sobre la «justificación», que, en otra terminología, deberían ser hechas sobre la «santificación». No ha de ser esto motivo de tropiezo. También el católico puede entender la justificación como el juicio gracioso pronunciado en la muerte y en la resurrección de Jesucristo, que, acontecido una vez por todas, alcanza sin excepción a todos los hombres. Y ningún católico dirá de esta «justificación» (la llamaría más bien «redención») que es insegura, que es un crecimiento, una repetición, un perfeccionamiento. Pero, después de todo lo que ha dicho,[259] tampoco Barth podrá negar que, en el dominio que él llama «santificación», es posible algo como una inseguridad, un crecimiento, una repetición y un perfeccionamiento.

Ch. Moeller: *La donnée centrale est la distinction introduite par Calvin, entre justification et sanctification: celle-ci n'ayent pas été prise en consi-*

255. P. Bonnetain, artículo «Grâce», en *SDB*, t. 3 (1938), col. 1275).
256. J. Huby, *L'Épître aux Romains*, p. 205. *Cf.* F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, pp. 302 s.,; trad. castellana, *La teología de san Pablo.*
257. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-2, p. 562.
258. *Ibid.*, t. IV-1, pp. 698 s.
259. Particularmente, en *Ibid.*, t. IV-2.

dération dans les définitions de Trente, le saint concile se contente d'affirmer de la justification *une série de choses que la Reforme lui refuse, mais qu'elle attribue à la* sanctification. *Ce point... doit être considéré attentivement.*[260]

F. Prat: *Si l'on compare entre elles, pour les distinguer, la justification et la sanctification, celle-ci apparaît comme une perfection positive, susceptible de progrès indéfinis, tandis que celle-là se présente surtout sous son aspec négatif —la rémission des péchés— qui ne semble pas comporter le plus ou le moins.*[261]

¿Puede hablarse de «méritos» en la santificación del hombre? Con certeza: la idea de una recompensa no puede descartarse partiendo del punto de vista del Antiguo y del Nuevo Testamento;[262] se encuentra lo mismo en los Sinópticos que en san Pablo, tan claramente expresada como la amenaza de castigo. Pero la pregunta es: ¿se da esta recompensa a consecuencia de un «mérito»? En el Nuevo Testamento, la palabra apenas se halla empleada en este contexto. ¿Y la cosa? En la Escritura, la moral del mérito es la moral farisaica: el fariseo hace alarde de sus méritos, y habla de ellos ante Dios y los hombres; pero no vuelve justificado a su casa (*Lc* 18, 14). Cristo habló duramente contra la moral farisaica del mérito: «¿Deberá gratitud al siervo porque hizo lo que se le había ordenado? Así también vosotros, cuando hiciereis estas cosas que os están mandadas, decid: Somos siervos inútiles; lo que teníamos que hacer, eso hicimos» (*Lc* 17, 9-10).

El exegeta católico J. Schmid,[263] en completo acuerdo con Preisker,[264] establece entre la doctrina de Jesucristo y la idea judaica de la recompensa las siguientes diferencias: *a*) Jesucristo da a la recompensa un sentido escatológico; *b*) no cuentan sólo las obras, sino la intención con que se hacen; *c*) frente a Dios, el hombre no se presenta como el contratante que tiene igualdad de derechos, sino siempre como el siervo inútil, a quien Dios concede una recompensa graciosa (recompensa no como exigencia de un derecho, sino como promesa); *d*) ninguna equivalencia entre recompensa y esfuerzo (el hombre queda siempre por debajo del empeño que le ha sido propuesto, pero la recompensa de Dios sobreabunda); *e*) la idea de la

260. Ch. MOELLER, «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren*, 28 (1955), página 41«

261. F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. II, p. 302; trad. castellana, *La teología de san Pablo*.

262. *Cf.* PREISKER-WÜRTHWEIN, artículo «μισθος», en *TWNT*, t. 4 (1942), pp. 699-736.

263. J. SCHMID, *Der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu* (Ratis-

264. PREISKER-WÜRTHWEIN, artículo «μισθος», en *TWNT*, t. 4 (1942), pp. 699-736.

recompensa no es el motivo capital de la ética, sino que se halla subordinado al motivo de la obediencia y sobre todo al del amor, de la gratitud y de la imitación de Dios.

J. Schmid: «El valor moral de una acción no se define por la recompensa, de forma que el bien moral sea lo que es útil al hombre, sino por la voluntad de Dios. Quien cumple las exigencias morales de Dios pensando puramente en la recompensa, éste no obra moralmente. Su moralidad es puro egoísmo, y "se mueve en un mundo que se halla fuera de la justicia más alta que exige Jesús" (Tillmann). Jesús pide que en la limosna la mano izquierda no sepa lo que hace la derecha (*Mt* 6, 3), a saber, que todo cálculo sobre la recompensa celestial debe ser descartado, y en el cuadro del juicio de *Mt* 25, 31-46, se describe lo mismo la sorpresa de los "benditos del Padre" como de los réprobos, porque en su conducta no habían pensado en el juez que recompensa.» [265]

Con los resultados de Schmid sobre la doctrina de Jesús coinciden los de G. Didier sobre la doctrina de san Pablo:[266] *Il n'en reste pas moins que faute d'avoir situé les versets qu'ils citaient dans le mouvement de pensée d'un chapitre ou d'une épître, certains apologistes du dogme catholique, parfois aussi des protestants, ont considérablement majoré le nombre et l'importance des passages où saint Paul fait appel à la crainte du châtiment ou au désir de la récompense. Par là ils prêtaient flanc aux simplification des moralistes laïques, tentés de ramener toute l'éthique chrétienne à un eudémonisme calculateur... Dans l'immense majorité des cas, saint Paul parle de la sanction sans arrière-pensée d'exhortation morale, tout comme le plus souvent il motive ses exhortations morales sans faire appel a l'idée de sanction.*[267]

Leyendo a continuación el capítulo 16 del decreto tridentino de la justificación *de ipsius meriti ratione*,[268] podrán establecerse las cinco mismas diferencias: a) *usque in finem... vitam aeternam;* b) *in Deo sperantibus;* c) *tamquam gratia filiis Dei per Christum Iesum promissa et tamquam merces ex ipsius promissione fideliter reddenda;* d) *supra modum —in multis offendimus omnes— neque se ipsum aliquis, etiamsi nihil sibi conscius fuerit, iudicare, quoniam omnis hominum vita non humano iudicio examinanda et iudicanda est, sed Dei...;* e) *operis vestri et dilectionis... qui diligunt adventum eius.* La doctrina tridentina del mérito se resume en una proposición:

265. J. Schmid, *Der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu*, p. 227.

266. G. Didier, *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul* (París, 1955), *cf.* el análisis minucioso de cada texto, pp. 22-218, y, particularmente, las conclusiones, pp. 219-233; trad. castellana, *Desinterés del cristiano. La recompensa en la moral de san Pablo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1964).

267. G. Didier, *Désintéressement du Chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul*, p. 221; trad. castellana, *Desinterés del cristiano. La recompensa en la moral de san Pablo.*

268. Denz.-Schön., 1545-1550 (trad. castellana, en FC, 579-582, y en Denz., 809-810).

Absit tamen, ut christianus homo in se ipso vel confidat vel glorietur et non in Domino, cuius tanta est erga omnes homines bonitas, ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius dona.[269]

La doctrina del concilio no tiene así nada que ver con la doctrina farisaica del mérito; así como en la Escritura se trata solamente de que el hombre no permanezca quieto en una perezosa pasividad moral, enterrando su talento, sino de que lo haga fructificar: una llamada, no a la vanagloria, sino al serio temor de Dios y a la obediencia activa. De esta manera, el vocablo «mérito» no debe ser entendido farisaicamente. En este sentido y sólo en este sentido, Barth, que acepta plenamente la idea del premio,[270] ha rechazado la idea del mérito.[271]

O. Karrer: «Si la doctrina católica designa con el término "mérito" *(Verdienst)* la importancia salvífica objetiva del esfuerzo moral y religioso en el estado de filiación, hay que reconocer, en verdad, que el término en el Nuevo Testamento no se halla empleado en tal contexto y, como imagen de las relaciones humanas aplicadas a nuestras relaciones con Dios, tiene solamente sentido analógico,[272] es decir, que sólo imperfectamente, lo mismo desemejantemente que semejantemente, traduce el estado de hecho, que en la Biblia es designado, quizá, por la mención de la "recompensa celeste".[273] Que el pensamiento del mérito, es decir, prácticamente el pensamiento de la recompensa, en la educación religiosa debe ser considerado solamente como una ayuda, pero que tampoco se puede prescindir de él, nos lo enseña la palabra de Jesús y la experiencia de todos los maestros espirituales; naturalmente, lo que en este punto destacan cabalmente los protestantes y lo que constituye abiertamente el *sentido propio* del "combate contra la doctrina del mérito" es que uno no debe "gloriarse" ante Dios de sus obras, porque en definitiva son regalos de Dios, y que es tan imposible "fundar en ellas su confianza" —toda la solidez de la confianza descansa, por el contrario, en Dios—, como es desatinado pretender "llevar la contabilidad" sobre el grado de su vida de gracia y de sus virtudes y demás cosas semejantes. Pues si también el cristiano debe ser consciente con Pablo de su "buen combate", no debe hacerlo para su propia glorificación o porque pueda "contar sus méritos". Si se le ocurriera tal idea, entonces mejor sería decir, con el *Sal* 130, 3: "Si guardas, ¡oh Yavé!, la memoria de los delitos..." A la verdad, en la valoración de todas estas cosas no existe la menor diferencia de concepción entre los teólogos y maestros católicos y protestantes, ¡aunque se continúe polemizando sin llegar a un acuerdo! Una divergencia de opinión subsiste, a lo más, en el problema de saber si el vocablo "mérito", que la escolástica heredó de san Agustín, es una expresión particularmente

269. DENZ.-SCHÖN., 1548 (trad. castellana, en *FC*, 581, y en DENZ., 810).
270. *Cf.*, por ejemplo, K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-2, p. 663; t. III-2, página 163.
271. *Cf.* el capítulo 16 del presente volumen.
272. *Cf.* STAKEMEIER, p. 171.
273. *Cf.* B. BARTMANN, *Lehrbuch der Dogmatik*, t. II, p. 117.

feliz para designar lo que se quiere decir —y es sabido que con facilidad se cae en el achaque de disputar sobre las palabras, cuando en las palabras se quiere tener razón—, pero en el asunto de que se trata, es decir, cómo "apreciará" el creyente su apertura a Dios, y la influencia de la gracia en sus obras, sobre esto no hay ninguna divergencia de opinión en la literatura teológica ni en la literatura de edificación suficientemente aceptable de los cristianos. Carecería absolutamente de sentido citar toda suerte de problemas en el "terreno" religioso. En el diálogo interconfesional puede tratarse solamente de las ideas directrices abstractas de la doctrina y la formación cristianas. Bien puede ser que éstas hayan sido lastimosamente postergadas o lo sean todavía en atención a las "necesidades del pueblo" (pero de eso se quejan también los protestantes en lo que atañe a sus relaciones internas [274]), pero es innegable que tales deficiencias pedagógicas hallan siempre su correctivo —en parte, por lo demás, gracias al "aguijón" protestante.» [275]

Bernardo de Claraval: *Insipiens est enim et insanus, quicumque in aliis vitae meritis, quicumque in alia religione seu sapientia nisi in sola humilitate confidit. Apud dominum ius habere non possumus...* [276]

Cipriano: *In nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit.* [277]

Los grandes *slogans* de la polémica teológica —*soli Deo gloria, sola gratia, sola fides, sola scriptura*— fueron para los reformadores y son para Karl Barth idénticos en definitiva: como expresión de la única gran aspiración, del celo por Dios. En este sentido, no son solamente frases teóricas, sino existencialmente religiosas: para que nadie se «glorifique» si no es en el Señor (cf. *Rom* 3, 27; *I Cor* 4, 7; 1, 29. 31; *II Cor* 10-17; *Gál* 6, 14). Ésta es la base de toda polémica contra las «obras», la «cooperación», los «méritos». En este punto, una respuesta teológica teórica quedará siempre inadecuada.

A menudo, las oraciones pueden responder mejor que las proposiciones doctrinales:

Teresa del Niño Jesús (cuatro meses antes de su muerte): *Je suis bien heureuse de m'en aller au ciel; mais quand je pense à cette parole du Seigneur: Je viendrai bientôt et je porte ma récompense avec moi pour rendre à chacun selon ses oeuvres, je me dis qu'il sera bien embarassé pour moi, car* je n'ai pas d'oeuvres... *Eh bien! Il me rendra* selon ses oeuvres à lui. [278]

274. *Cf.* W. A. Hgück, p. 61; A. Köberle, p. 174.

275. O. Karrer, «Der Galaterbrief», en *LBM*, 9 (1949), p. 32.

276. Bernardo de Claraval, *De diversis, sermo* 26, 1 (*PL*, t. 183, col. 610; traducción castellana, en *OCSB*, t. 1, p. 982).

277. Cipriano, *Ad Quirinum: Testimoniorum libri adversus Iudaeos*, lib. III, 4 (*CSEL*, t. 3-1, p. 116; trad. castellana, en *OSC*, p. 97). K. Rahner, «Trost der Zeit», en *StdZ*, 81 (1956), pp. 242-244; M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, t. III-2, pp. 403-406; para la evolución doctrinal en la alta escolástica: J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, t. II, pp. 58-111.

278. Teresa del Niño Jesús, *Histoire d'une âme*, p. 302; trad. castellana, *Manuscritos autobiográficos. Historia de un alma* (Burgos, El Monte Carmelo, 2.ª ed., 1959).

Y en su *Offrande à l'Amour misericordieux,* dice: *Au soir de cette vie je paraîtrai devant Vous* les mains vides; *car je ne vous demande pas, Seigneur, de* compter mes oeuvres. *Toutes nos justices ont des taches à Vos yeux! Je veux donc* me revêtir de Votre justice, *et recevoir de Votre Amour la possession éternelle de Vous-méme...*

Claude de la Colombière: Domine singulariter in spe constituisti me. *Les hommes peuvent me dépouller et des biens et de l'honneur; les maladies peuvent m'ôter les forces et les moyens de vous servir;* je puis même perdre votre grâce par le péché; *mais jamais je ne perdrai mon espérance; je la conserverai jusqu'au dernier moment de ma vie... Les autres s'appuient ou sur l'innocence de leur vie, ou sur la rigueur de leur pénitence, ou sur le nombre de leurs aumônes, ou sur la ferveur de leurs prières:* Tu Domine, singulariter in spe constituisti me. *Pour moi, Seigneur, toute ma confiance, c'est ma confiance même...*[279]

En la liturgia: oración del quinto domingo después de la Epifanía: *Familiam tuam... continua pietate custodi, ut quae in sola spe gratiae caelestis innititur...*; oración del domingo de Sexagésima: *Deus qui conspicis quia ex nulla nostra actione confidimus...*; oración del segundo domingo de Cuaresma: *Deus qui conspicis omni nos virtute destitui...*; poscomunión del Común de confesores: *ut qui propriae iustitiae fiduciam non habemus...* Y en prima: *Regi saeculorum immortali et invisibili,* soli Deo honor et gloria *in saecula saeculorum. Amen.*

33. *¿Separados en la fe?*

Nos hallamos al término de nuestra respuesta católica, que, no obstante, no puede ser más que un comienzo. ¡Cuántos temas, sobre Jesucristo, sobre la creación, el pecado, la muerte, la gracia, el juicio, la fe..., no han podido ser abordados más que con brevedad! Son temas infinitos, y su sinfonía no podía ser más que un ensayo. Pero el lector se habrá percatado de que se trata de una melodía cuyos acordes no pueden descuidarse impunemente; que la doctrina de la justificación por la fe mediante la gracia se entreteje con la doctrina de la creación y el pecado, y que todo recibe de la cristología su tonalidad fundamental. Esta unidad justifica la diversidad de los temas y su sucesión rápida.

Todo nuestro trabajo ha sido una reflexión a la luz de la Revelación cristiana, y, como reflexión, contestación a Karl Barth. Hubiéramos podido contentarnos —como a menudo en semejantes trabajos— con notas marginales críticas, más o menos rápidas, sobre nuestro autor. Hubiera sido un método menos peligroso y sobre todo más cómodo; en la segunda parte, hubiéramos podido evitarnos muchas

279. C. de la COLOMBIÈRE, *Sermon sur la confiance, Péroraison;* citado por St. LYONNET, «De *iustitia Dei* in Epistolam ad Romanos», en *VD,* 25 (1947), p. 149.

fatigas (sobre todo excusarnos de muchas citas). Pero hubiera sido un método menos fructífero; muchas verdades de la doctrina de Barth difícilmente nos hubieran aparecido como verdades. En el capítulo 20 mostramos cuántas dificultades tiene no solamente el teólogo protestante, sino el mismo teólogo católico, para abarcar la inmensa y rica doctrina católica en su dimensión verdaderamente católica. Sólo un infatigable «retorno a las fuentes» permite concebir esperanzas de un éxito —por lo demás, muy relativo. Que el resultado de nuestra investigación sea positivo no debemos atribuirlo a un irenismo disimulado, con el cual nada tenemos que ver, sino a la reflexión apacible y no polémica sobre las fuentes de la doctrina católica. Hubiéramos podido aducir muchas razones más convincentes y menos parciales, de haber citado con más detalle todavía la Escritura en la Tradición. Pero nuestra intención no era, en suma, escribir una dogmática católica, sino dar una simple contestación a los problemas planteados por Karl Barth.

Es éste el único problema: el problema de Dios y el hombre en la historia de la salvación; es el problema de Dios que se hace *hombre* y de la encarnación *de Dios;* es el problema de Jesucristo y, por lo tanto, de todos nosotros; el problema de la creación y del pecado, de la gracia y la justificación. Sin duda, estos problemas no tienen la misma importancia, pero preguntan al Dios que da la gracia lo que se digne decir sobre Sí mismo y, por lo tanto, sobre nosotros: se trata del problema de la *soberanía* del Dios *gracioos* y de la *justificación* del hombre *pecador.* En Jesucristo responde Dios al hombre. No hemos cejado en el empeño de buscar esta respuesta, y ésta no debería ser sino el espejo lo más fiel posible —y, con todo, dolorosamente infiel— de esta única respuesta divina.

Podemos resumir en frases breves el resultado, pero hay que advertir que tal resumen sólo puede ser comprendido correctamente a la luz de los capítulos correspondientes.

La pregunta que Barth dirigía a la doctrina católica era la siguiente: ¿considera seriamente la doctrina católica la justificación como soberano acto gracioso de Dios en Jesucristo? Vimos ya que la doctrina católica viva toma en serio la justificación como soberano acto gracioso de Dios en Jesucristo: el Dios que nos da la gracia en Jesucristo es comienzo, medio y fin de todo: en Él, la justificación del pecador es decidida eficazmente desde la eternidad;[280] son creados en Él el universo en su totalidad y en sus elementos; en Él y

280. Capítulo 21 del presente volumen.

sólo en Él halla la creación subsistencia;[281] en Él, la creación, que es buena, es preservada de antemano de la destrucción del pecado; en Él, el pecador, que ha merecido la muerte, puede continuar existiendo,[282] pero también en Él se manifiesta la horridez del pecado como pecado contra el Dios encarnado y contra su Cuerpo,[283] que afecta al hombre en su mismo centro, en su libertad y, por ende, en todos sus actos.[284] Pero en Él se manifiesta también la gracia, que beneficia eficazmente al hombre en cuanto es favor de Dios;[285] en Él, el pecador es declarado justo;[286] en Él, en su muerte y en su resurrección, la justificación se ha producido una vez por todas;[287] pero es menester que en Él la haya suya el hombre, en la fe,[288] y que el hombre, como pecador justificado,[289] la conserve celosamente hasta el cielo.[290]

Es evidente que estos puntos, en la teología católica, no han sido elaborados siempre y por doquier con la misma nitidez y claridad; sin embargo, hemos mostrado[291] que esto no puede ser presumido. Pero de lo que hemos expuesto podemos afirmar que, con todas las reservas, *se trata* indiscutiblemente de una doctrina católica. ¿Quién podría reprocharnos de no haber tomado plenamente en serio en este trabajo el acto gracioso y soberano de Dios en Jesucristo?

Y ahora volvamos a la doctrina de Karl Barth: ¿considera él seriamente la justificación como justificación del *hombre*? Después de haber estudiado la doctrina católica correspondiente, hemos de reconocer que Barth considera en serio la justificación del hombre. En Jesucristo, Dios agracia desde la eternidad al hombre como criatura libre;[292] en Él, el hombre y todo el universo fueron creados buenos;[293] en Él persiste la alianza a pesar del pecado del hombre y el hombre continúa siendo hombre incluso en el pecado.[294] Pero en Él la libre gracia de Dios afecta de nuevo al ser del hombre,[295] por-

281. Capítulo 22.
282. Capítulo 23.
283. Capítulo 24.
284. Capítulo 25.
285. Capítulo 27.
286. Capítulo 28.
287. Capítulo 29.
288. Capítulo 31.
289. Capítulo 30.
290. Capítulo 32.
291. Capítulo 20.
292. *Cf.* los capítulos 4 y 21 del presente volumen.
293. Capítulos 5 y 22.
294. Capítulos 6, 10 y 23-25.
295. Capítulos 11-14 y 27.

que en Él Dios justifica interiormente al pecador.[296] Pero esto debe realizarlo el propio hombre, en cuanto criatura nueva, en la fe, que por el amor se hace activa en las obras.[297]

No podemos, pues, rechazar las declaraciones positivas de Barth, no hemos de acusarle de omisiones capitales, pero hemos de rechazar con toda energía su polémica anticatólica, en particular contra la doctrina católica de la gracia y contra el decreto tridentino de la justificación; nuestra exposición, de signo positivo, debe haber aclarado los equívocos; junto a los capítulos prácticos, el capítulo 20, sobre la evolución de los dogmas y las fuentes de la doctrina católica, tiene, en cuanto introducción metodológica, una importancia particular. Pero estos equívocos no pueden poner en duda los resultados positivos de nuestro estudio. Sin embargo, no debemos pasar por alto que en la doctrina de la justificación, examinada en conjunto, se produce una coincidencia fundamental entre la doctrina de Karl Barth y la de la Iglesia católica. En lo que concierne al círculo de problemas de que hemos tratado, no tiene Karl Barth ninguna razón valedera que justifique una separación de la Iglesia antigua.

«En lo que concierne al círculo de problemas de que hemos tratado», ahora hay que precisar esto. Se ha mostrado suficientemente cuán acusada es la oposición de Barth a la doctrina católica, particularmente en el círculo de problemas Iglesia-sacramentos (tradición eclesiástica, primado, mariología y además lo que atañe al conocimiento «natural» de Dios). Por consiguiente, sobre la doctrina de la justificación de Barth se proyecta una sombra oscura. Tropezaremos con miradas escépticas e incrédulas si osamos hablar de una coincidencia real en la doctrina de la justificación: ¿cómo es posible esto? En efecto, el mismo Barth expone en debida forma la relación entre los problemas fundamentales de la cristología y de la soteriología, de un lado, y los restantes problemas sobre la Iglesia y los sacramentos, del otro, y su rechazo de la postura católica en estos últimos se fundamenta en su oposición a aquéllos.[298]

Ahora bien, nuestra exposición ha mostrado, por lo menos, que las declaraciones de Barth sobre la doctrina de la justificación pueden interpretarse *in bonam partem*. Y nuestras investigaciones nos autorizan a creer que nos asiste la razón. Pero entonces, ¿cómo llega Barth a deducir de una correcta posición de base consecuencias falsas

296. Capítulos 8, 11-14 y 28-30.
297. Capítulos 14-17 y 31-32.
298. *Cf.* la introducción del presente volumen.

a propósito de la segunda serie de problemas? Tres factores, que se interfieren, parecen intervenir.

a) Cada teología tiene su tendencia propia: una es la de la patrística griega; otra, la de la teología de san Agustín, y son diversas las tendencias de los tomistas, de los escotistas. La tendencia en sí misma no significa todavía error caracterizado. Pero implica limitación; ninguna tendencia puede presentarse con un derecho absoluto; el agua puede fluir hacia el valle por diversos caminos. Un cauce la conducirá de manera más eficaz e imponente que otro, sin curvas ni ángulos muertos, pero será una tendencia parcial y limitada y no alcanzará la infinidad del mar, que todo lo abraza. La tendencia constituye la fuerza y la debilidad de una teología. La fuerza: en la dirección de la tendencia fluye todo con facilidad, arrebatado con ímpetu. La corriente arrastra hacia el valle, como jugando, bloques de problemas que parecían insolubles. Pero también debilidad: siguiendo su pendiente, el río se goza desbordando del cauce, socava las riberas y salta los diques. Toda teología, aun la mejor, puede, a su manera, convertirse en víctima de su propia tendencia; toda teología, aun la mejor, tiene en sus posiciones más atractivas sus corrientes más peligrosas. Sólo la Palabra de Dios es el océano universal vivo y apacible que todo lo abraza.

También la teología de Barth tiene su tendencia; hemos aprendido a conocerla en su fuerza original. Pero, en su fuerza, también esta tendencia supone debilidad. También la teología de Barth tiene sus inclinaciones peligrosas.

Estas inclinaciones —junto a los equívocos— han conducido a Barth a injustas polémicas anticatólicas. Estas inclinaciones hacen que en la posición de base de Barth destaquen determinadas tendencias que en la síntesis coherente de Barth no constituyen un error, pero que —mal comprendidas— podrían llevar fácilmente a errores peligrosos. El deseo fundamental de Barth, la exaltación de la soberanía graciosa de Dios sobre todas las cosas, tiende, en la doctrina de la predestinación, a la *apocatástasis;* en la doctrina de la creación, a la depreciación de la libertad de la criatura; en la doctrina del pecado, a la indiferencia dialéctica frente al pecado y a su justificación; en la soteriología, a descuidar el aspecto óntico y creado. En la doctrina de la justificación en sentido estricto habría que mencionar: la tendencia a acentuar el *peccator,* la *iustitia aliena,* la *in spe* a expensas del *iustus,* de la *iustitia mea,* del *in re;* la tendencia a suprimir la diferencia existencial entre justos y pecadores, entre cizaña y trigo, entre peces buenos y malos, entre fieles e infieles; la tendencia a disolver la justificación en un movimiento fluyente, sin la censura neta que la palabra de Dios provoca en el *hic et nunc* de la justificación de un hombre determinado; tendencia, en fin, a rechazar un

progreso y un crecimiento auténticos en la gracia, así como la posibilidad de una defección respecto a la gracia.

Estas tendencias existen, pero en la posición fundamental de Barth no han llegado a ser ni errores ni exageraciones imperdonables. Constituyen la tendencia natural de la teología de Barth; la tendencia natural que, aunque de otra manera, se encuentra también en los teólogos católicos, incluso en un santo Tomás de Aquino. Además, no se debe olvidar que Barth, como todo teólogo que ha sufrido una auténtica evolución, arrastra el peso de su pasado (negativo y positivo); como Agustín a lo largo de su vida arrastró su maniqueísmo y su neoplatonismo, así también Barth continuará llevando a lo largo de su vida su idealismo intelectual y su existencialismo antihumanista y dialéctico (¡negativo y positivo!).

Estas inflexiones, en la tendencia de la teología de Barth, no exceden, en los problemas de fondo, las oposiciones, a menudo muy considerables, que se registran entre católicos (por ejemplo, entre las doctrinas griega y escolástica sobre la Trinidad y sobre la gracia). No son, pues, más graves. Pero se hacen graves en el círculo de problemas sobre la doctrina de la Iglesia y de los sacramentos, donde Barth se deja arrastrar por aquellas corrientes más allá de los diques que, al entender de nosotros los católicos, Dios parece haber establecido en su revelación.

La soberanía graciosa de Dios es, incluso para los católicos, una aspiración profunda. Puede expresarse en las doctrinas católicas de la predestinación, de la creación y de la redención tan bien como en la exposición de Barth; es incluso la medida absoluta para el otro grupo de problemas. Pero a nosotros los católicos no nos parece implicar una postergación destructora del primado de Pedro y de sus sucesores, del lugar de María en la economía de la salvación, del carácter normativo de la tradición, de la eficacia de los sacramentos y de un conocimiento de Dios auténticamente «natural».

b) Las exposiciones católicas de carácter polémico y parcial de la doctrina de la Iglesia y de los sacramentos nos parecen un motivo más para que Barth, a propósito de este grupo de problemas, llegue a conclusiones negativas, partiendo de una correcta posición de base. En el capítulo 20 ya nos definimos sobre el valor de tales exposiciones católicas parciales. Por desgracia, una exposición parcial provoca las más veces una réplica parcial. ¡Qué a menudo en la doctrina de la justificación se han hecho chocar unas contra otras las opiniones y no se trataba más que de golpes en el aire! ¡Cuántas exposiciones

que abiertamente no eran polémicas estaban *determinadas* secretamente por la polémica! ¡Cuántos ataques, por el contrario, han neutralizado una exposición sosegada y no polémica! Nos atreveríamos a afirmar lo que, por lo demás, debe ser afirmado aquí: también en la doctrina de la Iglesia y de los sacramentos podían eliminarse gran parte de las divergencias por medio de una exposición equilibrada (no un compromiso) y al mismo tiempo profundamente teológica. Por ejemplo, ¿no se hablaría mejor sobre el primado si a través de todas las tesis teológicas sobre el primado se mostrara, con la misma fuerza, que el papa es por cierto el Vicario *de Cristo*, pero que, por lo demás, no es más que el *Vicario*? ¿No se hablaría mejor de la Iglesia si se arrojara constantemente luz no sólo sobre su unidad con la cabeza, sino, con la misma fuerza convincente, sobre su distancia de la cabeza: el señorío ilimitado de Jesucristo *sobre* su Iglesia? ¿No se hablaría también mejor del conocimiento «natural» de Dios fundamentándolo no solamente sobre ciertas *philosophumena* y *theologumena*, sino sobre todo en la creación en Jesucristo? Lo mismo vale para diversos problemas de mariología y de doctrina de los sacramentos. Sea lo que fuere en los detalles, en todo caso una cosa parece verdadera: si tuviésemos para este grupo de problemas exposiciones católicas más equilibradas (lo cual no excluye tomas de posición bien definidas), que al mismo tiempo estuvieran dotadas de una buena subestructura teológica (lo que parece faltar a muchos escritos ecuménicos bien intencionados), a Barth (y a los demás protestantes) les hubiera resultado muy difícil deducir consecuencias anticatólicas de una posición de base correcta.

c) La teología es vida, y la vida, teología. Quien pensara poder separar la teología de la vida, caería en una abstracción muerta y no teológica. El condicionamiento mutuo entre vida eclesial y teología eclesial puede ser muy fructífero para la teología, pero también puede ser muy oneroso. Precisamente porque la teología es valorada siempre como una expresión exterior de la vida de la Iglesia, de nada sirve la teología más bella si no coincide con la vida práctica de la Iglesia. La mejor teología puede parecer vacía a los que profesan otra fe, si la vida práctica de la Iglesia contradice a esta teoría. El mejor tratado sobre la doctrina católica de la justificación no convenverá al que profese otra religión, si la vida de la Iglesia no predica la justificación por la fe, sino por las obras.

Según H. Schmidt, la doctrina luterana de la justificación habría desempeñado una función histórica tan importante por tres razones:

«1. Exigía con fuerza apasionada, por oposición a un cristianismo demasiado exterior, la *interiorización de la vida religiosa.*

»2. En la justificación, devolvía su *posición preponderante* a la *obra de Dios,* menoscabada aparentemente por la acentuación de la obra del hombre.

»3. Constituyó una *declaración de guerra contra la curia romana,* en la cual muchos cristianos, después de haber ocupado la Silla de san Pedro tantos pontífices indignos, veían la verdadera causa de todas las calamidades y contra la cual, particularmente en Alemania, pueblos y príncipes estaban sumamente irritados por la cuantiosa evasión de dinero provocada por las exageradas tasas eclesiásticas, así como por la predicación repetida e insistente de las indulgencias.» [299]

Desde hace cuatrocientos años hemos recorrido ya un buen trecho en la reforma del catolicismo, aunque en la lucha contra la primacía práctica de la acción nos quede todavía mucho trecho que recorrer.[300] Pero ¿no es precisamente en el círculo de problemas Iglesia-sacramento donde, a los ojos de los protestantes, la teología católica aparece lastrada particularmente por la vida eclesial? Por delicadeza, los protestantes guardan hoy a menudo silencio sobre este particular. Pero en todo diálogo ecuménico es fácil convencerse de cuán pesadamente gravan la teología católica de la Iglesia primado, María, sacramentos, Tradición, determinadas manifestaciones de la vida católica. Es cierto, no se acusa a la Iglesia católica de «abusos», que, en definitiva, pueden hallarse por doquier; pero ¿dónde señalar justamente la frontera entre uso y abuso, entre no-uso y abuso?

En este círculo de problemas se hace esencial, en el diálogo ecuménico, no perder de vista la unidad de teología y vida. Que detrás de una buena teología católica no se halle siempre una buena vida católica explica que Barth no piense siempre consecuentemente en este círculo de problemas.

Bajo estas precisiones querríamos mantener nuestra conclusión de que en la doctrina de la justificación, considerada en conjunto, existe una coincidencia fundamental entre la doctrina de Barth y la de la Iglesia católica; en este círculo de problemas no existe para Barth ninguna razón valedera para separarse de la Iglesia antigua.

La conclusión está llena de sentido: no tanto a causa de Barth —dijimos ya a los comienzos que no se trataba de estar «por o contra Barth»—, sino de reflexionar sobre el Evangelio de Jesucristo en servicio de la unidad de la Iglesia. A causa de la unidad de la Iglesia

299. H. SCHMIDT, *Brückenschlag zwischen den Konfessionen.* p. 162.
300. *Cf.* J. PASCHER, *Das inwendige Leben in Werkgefahr* (Munich, 1940).

está llena de sentido la conclusión; pues Barth no está solo, representa a muchos en el campo protestante. Y es particularmente significativo que la mayoría de las actuales autoridades de la teología protestante haya abandonado la pura justificación exterior.

Para comprender que el perdón de los pecados y la renovación son *una* sola realidad (bajo dos aspectos), O. Karrer cita, entre los teólogos protestantes recientes, a Luthardt, Beth, Schaeder, Wobbermin, Lietzsmann, Wetter, Köberle, Riggenbach, Wernle, Troeltsch, Söderblom, Heiler, Otto, Tillich, Hauck, Luettge, Engelland, Rückert, Ellwein, Schlatter, v. d. Leew [301] (*Galaterbrief*, p. 142).

Queremos solamente añadir algunos testimonios de los últimos años:

P. Althaus: «Según eso, no se puede concebir la renovación sin la justificación, y viceversa. La justificación se realiza con vistas a la renovación. Dios toma al pecador en su comunión tal como es para hacerlo nuevo. No podría tomarlo sin renovarlo, por este medio, para la fe y una nueva obediencia.» [302]

E. Schlink: con referencia a la apología de la Confesión de Augsburgo y a los artículos de Esmalcalda: «Si el pecador es considerado justo por Dios, no es solamente tenido por justo, sino que es justo. Si por el amor de Cristo es llamado enteramente justo y santo, "es" también enteramente justo y santo... Pues el juicio de Dios que justifica no es "nunca" un juicio solamente, sino que este juicio establece una realidad... Constituiría una desaprobación de la verdad y de la realidad, de los pensamientos y las palabras de Dios, en las cuales Él justifica y llama, que la declaración de justicia no significara al mismo tiempo realización de justicia, y la no imputación del pecado, renacimiento.» [303]

M. Lackmann: «"La justicia de Dios es la causa de la salvación." Pero Dios *recompensa* también si *somos* ante su juicio lo que él quiere crear. La misma "justicia" divina *absuelve* y *condena*. Nada podemos aportar a Dios que Él no nos haya dado primero. Pero como agraciados *debemos aportarle* también lo que tenemos de Él.

»Como la palabra creadora de Dios (*Sant* 1, 18) dice sí al impío por medio de Cristo..., el impío *se* convierte por la fe en un justo de Dios.» [304]

H. Asmussen: «Los luteranos y los católicos dialogan sin entenderse en la medida en que los católicos, al hablar de "justificación", piensan particularmente en el proceso de la salvación, a saber, en la santificación. La Iglesia luterana tiene, por el contrario, ante los ojos aquel acontecimiento

301. O. Karrer, «Der Galaterbrief», en *LBM*, 9 (1949), p. 142.

302. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh, 1947), p. 635; *cf. Die lutherische Rechtfertigung und ihre heutigen Kritiker* (Berlín, 1951), pp. 9 s.

303. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Munich, 1940), página 140: en el mismo sentido se apoya en la Apología de la Confesión de Augsburgo A. Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung* (Leipzig, 3.ª ed., 1930), p. 119.

304. M. Lackmann, *Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre* (Stuttgart, 1953), páginas 82 s.: *cf.* también una obra más antigua del mismo autor: *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jakobus 2 zur reformator. Rechtfertigungslehre* (Gütersloh, 1949).

por medio del cual un hombre se convierte ante Dios en un cristiano. Nadie discute que un hombre que se hace cristiano debe sufrir un proceso que cambia al hombre. Es muy legítimo plantear problemas sobre este proceso. Pero ninguno puede tampoco discutir que el momento decisivo de este proceso es el instante en que Dios pronuncia la sentencia: "Ahora estás tú a mi lado." Es este momento el que los reformadores han considerado como decisivo.» [305]

H. W. Heidland: «Como sólo el creyente se halla dispuesto a vivir de la gracia de Dios, esta gracia le toca en suerte como justicia... Lo que antes hemos dicho sobre la tendencia del juicio a hacerse realidad, resulta también ahora importante: la declaración de justicia no es como una ficción al lado de la realidad. Si Dios considera justo al creyente, el hombre es completamente justo a los ojos de Dios. Y para el hombre lo importante es la realidad del juicio de Dios. Por el λογιζεσθαι de Dios se convierte en una nueva criatura. Por esto *Gál* 3, 2-6, puede equiparar la justificación a la recepción del Espíritu y citar como prueba de la justificación precisamente *Gén* 15, 6.» [306] Heidland indica que lo mismo H. Cremer, en su diccionario bíblico-teológico, que Th. Zahn se acercan a este sentido de λογιζεσθαι.[307]

El luterano H. Hofer da una ojeada a la situación actual de la doctrina de la justificación en el campo protestante. Después de citar la inmensa literatura protestante sobre la doctrina de la justificación de 1895 a 1939,[308] se pregunta en qué dirección se orienta la reciente investigación sobre san Pablo. Y la respuesta: a una «justificación de la doctrina de la justificación de Pablo»,[309] en la medida en que ésta no «tiene un puro sentido jurídico o imputativo, sino que al mismo tiempo abarca en profundidad mística toda la vida cristiana de la salvación hasta el subconsciente (*Ef* 4, 23). Así, la justificación en san Pablo no es sólo perdón del pecado, sino también vocación, conversión, tonificación por una vida y un comportamiento "nuevos"».[310]

Deberían ser emprendidas también del lado católico exactas investigaciones históricas para ver hasta qué punto los primeros reformadores han sostenido verdaderamente una justificación puramente forense; a menudo se actúa frente al adversario con puntos de vista muy sumarios. Apoyándose en las investigaciones de K. Holl, Hofer afirma que el joven Lutero sostiene una íntima interdependencia entre la declaración de justicia y la la justificación;[311] sólo después de Melanchton se sostuvo la *pura* declaración de justicia, combatida en seguida ya por Osiander y, en cierto modo, también por el pietismo.[312] Pero sólo en nuestro tiempo ha sido superada

305. H. ASMUSSEN, *Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis*, 74; *cf.* también, sobre la gracia, p. 78.
306. H. W. HEIDLAND, artículo «λογιζομαι», en *TWNT*, t. 4 (1942), p. 294; *cf.*, del mismo autor, *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit.*
307. *Cf.* también G. SCHRENK, artículo «δικαιοσυνη», en *TWNT*, t. 2 (1935), páginas 194-229, particularmente pp. 207 s., 213 s.
308. H. HOFER, *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung* (Gütersloh, 1940), pp. 4-11.
309. *Ibid.*, p. 12.
310. *Ibid.*, pp. 12 s.
311. *Ibid.*, p. 1.
312. *Ibid.*, p, 2.

una problemática anticatólica ligada a una época, teniendo en cuenta una nueva reflexión sobre los datos del Nuevo Testamento.[313]

Es interesante a este propósito: así como el luterano Schlink se remite a los escritos confesionales luteranos, el reformado Karl Barth se remite a Calvino en todas las proposiciones ontológicas de su doctrina de la justificación.

Así está hoy la cosa en la doctrina protestante sobre la justificación. Y es ciertamente importante que precisamente en la doctrina de la justificación, donde halló su punto de partida la teología reformada, se establezca hoy una coincidencia fundamental entre la teología católica y la protestante. ¿Después de cuatrocientos años y a pesar de todas las dificultades no nos hemos aproximado decisivamente, incluso en teología?

313. *Ibid.*, p. 3.

EXCURSO I

EL REDENTOR EN LA ETERNIDAD DE DIOS

El capítulo sobre Jesucristo ha mostrado que el Cristo preexistente se identifica con el Redentor y que de esta manera Cristo —como *Verbum incarnandum*— tiene alguna relación con la Redención: desde la eternidad, la Encarnación se halla decidida eficazmente en el inmutable designio de Dios. Esto parece ser una doctrina católica común, a saber, una afirmación inviolable de la Revelación cristiana.

Otra cosa es cómo hay que explicar teológicamente la preexistencia del Redentor. Este problema es secundario — porque aquí se trata de teología y no de revelación— y no se halla en una relación necesaria con la afirmación precedente de la revelación. A pesar de esto, tiene importancia y puede arrojar una nueva luz sobre diversos problemas. Verdad es que ha sido relativamente poco tratada, e incluso aquí no podemos atrevernos más que a un ensayo de interpretación.

Nosotros partimos de lo siguiente: ya la creación es un misterio, un misterio en Jesucristo. Pero esta afirmación no puede ahogar esta otra: el misterio de la creación no puede ser colocado en el mismo plano que el misterio de la encarnación de Dios. El misterio de la creación se halla incluido en el amplio misterio de la encarnación (la encarnación exige también la creación), y a partir de este punto deberá, en definitiva, ser comprendido. Pero el misterio de la encarnación de Dios no queda absorbido en el misterio de la creación. La encarnación no es solamente una suerte de creación, sino esencialmente más que creación. El conjunto de la tradición cristiana —precisado sobre todo a causa de la herejía arriana— dice que el misterio de la creación de Dios (y el misterio de la Santísima Trinidad que en él se manifiesta) es un misterio en sentido estricto, incluso el misterio fundamental de la Revelación cristiana, que supera todos los demás misterios. Así, el misterio de la encarnación es cualitativamente diferente del misterio de la creación. ¿Por qué?

Las nociones escolásticas constituyen ya una prueba clara de esta diferencia cualitativa: el concepto de *productio rei*, que describe genéricamente la creación (= *productio rei secundum totam suam substantiam*), no basta para la descripción de la encarnación. Aunque sea necesario para la descripción del origen de la naturaleza humana de Cristo, ocupa el segundo plano con relación a los conceptos *unio* y *assumptio*. Aquí aparece claramente la alteridad cualitativa. Es cierto que la relación Dios-criatura puede también ser descrita como *unio* en la creación (a saber, como *unio participativa*), pero sólo en la encarnación se trata de una *unio personalis*.[1] Ésta es la alteridad cualitativa: la unión hipostática, que consiste «en una unión sustancial de la naturaleza humana con la hipóstasis o Persona divina, por la cual aquélla forma *un* todo con ésta o es asumida por esta misma en una naturaleza hipostática y al mismo tiempo, en cuanto asimilada a la hipóstasis divina, constituye ésta, por su parte, a manera de una hipóstasis humana».[2]

El misterio de la creación concierne directamente a la criatura (remitiendo así indirectamente a Dios); por ello, bajo determinadas condiciones, puede ser deducido de la criatura. El misterio de la encarnación no puede ser deducido positivamente de la criatura; constituye para ella un misterio estricto. Concierne directamente al mismo Dios. Concierne al Creador, que se hace criatura; al Eterno, que se hace temporal. No es un cualquiera, sino el Eterno, el que se hace hombre. Y así la Encarnación no es un acontecimiento histórico como los otros.

Por lo demás, es también un acontecimiento histórico, no mito, sino historia; acontece en un punto del tiempo bien determinado, en un lugar asimismo bien determinado; la Iglesia lo ha afirmado siempre con una gran energía. Y precisamente una de las ideas capitales de la cristología escolástica fue presentar en nociones exactas la singularidad histórica de la Encarnación. Pudo aprender esta lección de la lucha secular de la Iglesia contra las diferentes clases de gnosticismo y contra su tendencia a volatilizar la encarnación temporal en no sé qué más allá «eterno» e inasible. Esta lucha empezó ya en el cristianismo primitivo, justamente después de la fundación de la Iglesia, como nos lo atestigua el Evangelio de san Juan. En relación con la actitud de los primeros cristianos respecto a la Encar-

1. *Cf.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 3, q. 3, a. 4, *corpus* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 11 [1960], p. 217).
2. M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Friburgo, 1948 ss.), tomo VI-1, p. 186.

nación temporal y al tiempo en general, se ha desarrollado una discusión muy significativa en estos últimos tiempos.

Suscitadas por la historia de los dogmas de A. von Harnack,[3] se han realizado penetrantes investigaciones sobre la relación entre la mentalidad israelita y judía y la mentalidad griega y helenística; esta oposición fue traducida, en general, por una oposición entre lo dinámico y lo estático. Para nuestro problema, es de importancia que, por medio de estas investigaciones, fueran también comparados entre sí los diferentes conceptos de tiempo. Después de E. von Dobschütz [4] y J. Guitton,[5] se ha ocupado particularmente de esto O. Cullmann.[6] Constituye el mérito de Cullmann haber demostrado fuertemente, partiendo de la misma revelación del Nuevo Testamento y por un análisis preciso de la terminología que se refiere al tiempo, que todas las afirmaciones de la fe tienen un marcado carácter temporal y que Jesucristo es el centro temporal único de toda la historia de la salvación.

El capítulo de Cullmann sobre «el tiempo y la eternidad» [7] concierne directamente a nuestro problema. Cullmann quiere descartar radicalmente el concepto «griego y platónico» de la eternidad en beneficio del verdadero concepto «bíblico», según el cual «la eternidad es un tiempo infinito».[8] Si se probara que la eternidad, según la Sagrada Escritura, no es en realidad otra cosa que un tiempo sin comienzo ni fin, entonces nuestra explicación teológica de la preexistencia de Jesucristo tropezaría con dificultades insuperables; sería entonces «peligrosa», porque esta preexistencia eterna «se opone a la esfera histórica», «como si se encontrara detrás de toda historia en una esfera intemporal».[9]

No es nuestra misión criticar esta concepción bíblica de la historia (Th. Boman, por ejemplo, ha mostrado que, en el Nuevo Testamento, el elemento temporal es completado por un elemento espacial, que un más allá espacial juega también un papel en el pensamiento neotestamentario; sobre todo, que el pensamiento griego y el pensamiento hebreo se cruzan señaladamente en el Nuevo Tes-

3. A. von Harnack, *Dogmengeschichte, tres volúmenes* (Tubinga, 4.ª ed., 1910).
4. E. von Dobschütz, «Zeit und Raum im Denken des Urchristentums», en *JBL*, 46 (1922), pp. 212 ss.
5. J. Guitton, *Le temps et l'eternité chez Plotin et saint Augustin* (París, 1933).
6. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung* (Zurich, 1945); trad. castellana, *Cristo y el tiempo. Tiempo e historia en el cristianismo primitivo* (Barcelona, Estela, en preparación).
7. O. Cullmann, *Christus und die Zeit*, capítulo «Zeit und Ewigkeit», pp. 52-59.
8. *Ibid.*, p. 53.
9. *Cf. Ibid.*, p. 87.

tamento como en la historia de los dogmas.[10] Es verdad que fue precisamente esta concepción de la eternidad bíblica el objeto del mayor número de ataques de los críticos católicos y protestantes de Cullmann. Esto ha inducido a Cullmann a precisar sus argumentos en el prefacio de la segunda edición de su libro.[11] Remite, en primer lugar, al capítulo «Soberanía de Dios sobre el tiempo», el cual —se ha hecho notar demasiado poco— establecería, no obstante, «la profunda diferencia entre la infinitud del tiempo de Dios y la finitud del tiempo humano, que puede asirse y es limitado».[12] Efectivamente, en este capítulo se afirma también claramente la preexistencia del Redentor.[13]

En segundo lugar, Cullmann precisa, a propósito del problema de la eternidad: «Yo añadiría, por lo demás, que mi libro no resuelve muchos de los problemas que el teólogo debe plantearse.» [14] Creemos que la explicación teológica de la preexistencia de Jesucristo pertenece a estos problemas. Con esto nos complacería añadir que también el concepto escolástico de la eternidad debe ser examinado a la luz del concepto bíblico, del cual debe ser una trasposición. El concepto escolástico de la eternidad no exige una absoluta «intemporalidad» (que estaría necesariamente en contradicción con la eternidad considerada como tiempo *eminente*, con el *Nunc* trascendente, pero que incluye toda la riqueza de lo temporal, como también con la vitalidad y la potencia histórica de Dios). Pero con razón rechaza la escolástica una temporalización absoluta de la eternidad; la verdadera supratemporalidad de Dios debe ser conservada. Parece incluso que para esta auténtica supratemporalidad existe un claro fundamento bíblico, como demuestra el mismo libro de Cullmann: se afirma, en efecto, «que la fe neotestamentaria extiende la encarnación histórica incluso más allá del auténtico tiempo de la preparación, hasta la historia primitiva»,[15] y que toda la sucesión de la historia de la salvación es «desde el comienzo... una sucesión cristiana».[16] De Cristo no se puede prescindir ni «antes de la creación»,[17] ni «en

10. *Cf.* Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (Gotinga, 2.ª ed., 1954), pp. 140-142.
11. O. Cullmann, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung* (Zurich, 2.ª ed., 1948).
12. *Ibid.*, p. 8.
13. *Ibid.*,pp. 60 s., *cf.* p. 79.
14. *Ibid.*, p. 8.
15. *Ibid.*, p. 92.
16. *Ibid.*, p. 93.
17. *Ibid.*, p. 93.

la misma creación»,[18] ni en la «elección del pueblo de Israel».[19]

El teólogo no puede limitarse —como observa atinadamente Cullmann— a referir simplemente el inventario bíblico; entonces tendría que renunciar a la teología. Tiene que interrogar al inventario bíblico, y el problema aquí es el de cómo hay que explicar teológicamente esta simultaneidad supratemporal de Cristo con toda la historia de la salvación y sobre todo su existencia antes de la creación. Para esta explicación teológica no saldrá el teólogo del paso sin categorías filosóficas (justamente cuando no quiere filosofar, filosofa; esto ha mostrado el libro exegético e histórico de Cullmann). Para esta empresa se ofrecen al teólogo diversos sistemas de categorías filosóficas; pues, efectivamente, se ha intentado explicar la eternidad de Dios según diferentes sistemas de categorías. Si nos atenemos aquí a las categorías greco-escolásticas (moldeadas sobre todo por Platón), lo hacemos porque el mismo libro de Cullmann atestigua que no existe incompatibilidad alguna entre estas categorías y la revelación bíblica, y sobre todo porque en este trabajo —pero siempre en el marco de la «respuesta católica»— hacemos particular hincapié en la continuidad del pensamiento católico.

La encarnación de Dios es un hecho temporal. Pero no es un hecho temporal como los demás: es incluso más que un hecho temporal. Jesucristo se halla en el tiempo de manera eminente, porque enraíza en la eternidad de Dios. Solamente porque Él sobrepuja a todos los tiempos, puede estar en el tiempo de esta manera incomparable. No es otra la afirmación de la Sagrada Escritura (cf, por ejemplo, *Jn* 1). Por este motivo, el teólogo no puede considerar la encarnación solamente *sub specie temporis;* debe intentar también —por muy fragmentario que resulte aquí su estudio— considerarla *sub specie aeternitatis.*

¿Cuál es la razón ontológica de la supratemporalidad de Cristo? Es su divinidad. En Jesucristo, la naturaleza humana y temporal se ha unido con la segunda Persona divina en una unidad sustancial. ¡No es sólo una comunión de Dios con el hombre, sino la unión de Dios con el hombre! Es necesario considerarlo con toda nitidez para poder distinguir la eternidad de Jesucristo de la presencia de todas las cosas creadas en la eternidad de Dios.

Pues, a propósito de *todas* las cosas creadas, puede hablarse de una presencia en la eternidad de Dios, a saber, en el eterno acto

18. *Ibid.*, p. 94.
19. *Ibid.*, p. 94.

creador de Dios. Como expresa J. de Finance siguiendo a santo Tomás de Aquino y al ejemplo que Pedro Aureolo da sobre el Anticristo: ... *bien que l'Antéchrist n'existe pas encore, ne soit pas encore créé, on peut dire, en un certain sens, que Dieu le créé, à condition de dépouiller ici le verbe de toute connotation temporelle. Par rapport à nous, l'Antéchrist est futur. Par rapport à Dieu, il est présent, mais le* nunc *de sa présence n'est pas le* nunc *temporel où nous parlons...*[20] O como dice Garrigou-Lagrange, citado por J. de Finance: *Futura quidem non existunt in se nunc, in tempore, nec ab aeterno, ut effectus passive producti, sed existunt ab aeterno ut* termini connotati actionis actualis aeternae. *Et sub hoc respectu, res creata, quamvis non sit passive producta, est tamen non solum possibilis, nec solum futura, sed* realiter praesens in aeternitate, *nam sic est intra divinam essentiam, non solum ut potentem aut volentem producere, sed ut* actu producentem.[21] Con razón se hace notar aquí que las cosas creadas se hallan presentes no sólo «idealmente», sino «realmente», en la eternidad de Dios, precisamente en virtud de la voluntad creadora de Dios *actualmente* eficaz.

Pero lo que debe decirse de la naturaleza humana de Cristo no puede decirse de otro ser creado. En realidad, se cumple aquí física y existencialmente «la asunción y la admisión a y en la persona»,[22] en la Persona del Hijo de Dios. No solamente una unión verbal o moral o accidental, sino (a pesar de la distinción de naturalezas) una unión real, sustancial y verdadera. No una simple inhabitación ni una simple conjunción externa, sino (a pesar de toda la dualidad de naturalezas) una unión, cuya meta es la misma Persona divina: *assuptio humanitatis in Deum.*[23] Siguiendo las fórmulas de la patrística, Scheeben ha acentuado atinadamente este aspecto:[24] además de la «asunción y admisión a y en la persona» (προσληφις, αναληφις), utiliza las siguientes expresiones: «atar» (περιπηξις), «unir o insertar» (καταρτισμος), «coherencia» (συμφυια), «entrar uno en el otro» (περιχωρειν εἰς αλληλα), «ascensión e ingreso de la humanidad en la

20. J. de FINANCE, «La présence des choses à l'eternité d'après les scolastiques», en *AP*, 19 (1956), p. 50.

21. *Ibid.*, p. 59.

22. M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. VI-1, p. 91, *cf.* página 154.

23. *Symbolum Quicumque*, 35; DENZ.-SCHÖN., 76 (trad. castellana, en *FC*, 10, y en DENZ., 40). *Cf.* TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 3, q. 3, a. 1, *corpus* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 11 [1960], pp. 210-211).

24. *Cf.* M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. VI-1, pp. 9-99.

Persona divina» (ἀναπλασις εἰς μιαν ὑποστασιν [25]). Sucede que la Persona divina asume la naturaleza humana, «como algo íntimamente ligado a ella por sí misma, en *el todo que constituye con ella* y, por lo tanto, *en sí misma como principio soberano de este todo,* llevándola *en* sí y poseyéndola o *teniéndola en sí*».[26]

Y santo Tomás, que a la verdad no va demasiado lejos en esta dirección, dice: *Gratia enim unionis est ipsum* esse personale, *quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi, quod (esse) quidem est* terminus *assumptionis;*[27] *Gratia personalis et gratia capitis ordinantur ad aliquem actum; gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad* esse personale *(Verbi);*[28] *Per incarnationem autem humana natura...dicitur esse coniuncta ipsi naturae divinae* in *persona Filii.*[29]

En términos escolásticos, lo que hemos intentado destacar como esencial desde el principio y lo que constituye el misterio francamente espantable de la Encarnación es lo siguiente: que el *terminus creatus* —como ocurre en general con la creación— no se halla fuera de Dios, sino en el mismo Dios, en la segunda Persona divina. Piénsese, a propósito de las anteriores fórmulas, que se trata, para la naturaleza humana, de una naturaleza *temporal* y para la Persona divina de una persona *eterna,* y se percibirá en seguida toda la agudeza y dificultad de nuestro problema. Se trata de una *assumptio humanitatis temporalis in Deum aeternum,*[30] de la asunción e incorporación misteriosa y personal de una naturaleza *temporal* en un sujeto *eterno.* Ensayemos de acercarnos, aunque sea a tientas, un poco a este misterio.

Hay que rechazar, por lo tanto, de antemano las explicaciones racionalistas y neognósticas de la preexistencia de Cristo (sobre todo siguiendo a *Flp* 2, 5 ss.), ninguna de las cuales hace justicia a la persona divino-humana de Cristo: así, las teorías sobre Cristo manifestándose en una forma cósmica en la economía de la salvación (J. Müller), o bajo la apariencia de Dios (Klöpper, H. J. Holtzmann, Cone, etcétera), o en una preexistencia ideal (Bunsen), o como hombre

25. *Symbolum Epiphanii;* DENZ.-SCHÖN., 44 (trad. castellana, en *FC,* 5, y en DENZ., 13).
26. M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* t. VI-1, pp. 156 s.
27. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica,* 3, q. 6, a. 6 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 11 [1960], p. 289).
28. ID., *Suma teológica,* 3, q. 8, a. 5, ad 3 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 11 [1960], página 389).
29. ID., *Suma teológica,* 3, q. 2, a. 10, ad 1 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 11 [1960], página 197).
30. Según DENZ.-SCHÖN., 76 (trad. castellana, en *FC,* 10, y en DENZ., 40).

celestial preexistente (Strauss, Beyschlag, Holstein, Pfleiderer, Krüger).[31]

Hablemos de esto una vez más *sub specie temporis:* desde nuestras representaciones *temporales* podemos hablar de un *tiempo* en que el Hijo de Dios no se ha hecho «todavía» hombre; y podemos así, a propósito de este tiempo, preguntarnos cómo era el *Logos con anterioridad* a la encarnación; hablamos entonces de un *Logos a-sarkós.* En la manera de hablar que Juan emplea en su prólogo para hacernos notar que este Jesucristo hecho carne, que ha vivido entre nosotros y cuya gloria hemos contemplado, no es una criatura como las demás criaturas, sino que en los comienzos estaba en Dios, y que se identifica con el Hijo eterno de Dios.[32]

Y ahora *sub specie aeternitatis:* si pensamos en la *eterna* manera de existencia de Dios, debemos abandonar las representaciones transitorias y temporales. Dios posee el tiempo en plenitud infinita; su tiempo no está dividido en una sucesión de presente, pasado y futuro. Sino que es la unidad cumplida del antes, el ahora y el luego; del comienzo, el medio y el fin. Ésta es su eternidad. Tan erróneo sería imaginar que el *Logos* divino en una eternidad «pretemporal» «ya» se hubiera hecho hombre, como imaginar que el *Logos* divino en una eternidad «pretemporal» «todavía no» se hubiera hecho hombre. En el mismo Dios no puede hablarse, en esta perspectiva, de una eternidad anterior a la Encarnación. Esto equivaldría a disolver la *eternidad* en un seudo*tiempo* de duración ilimitada; la *interminabilis vitae* tota simul et perfecta *possessio* [33] se vería disuelta en un *unum post aliud perpetuum.*[34] Mientras, desde nuestro punto de vista temporal, podemos preguntarnos: ¿qué es el Hijo del hombre *antes* de la Encarnación?, desde la eternidad podemos, todo lo más, preguntar: ¿qué sería el *Logos sin* la Encarnación? (una pregunta que puede ayudar a manifestar el carácter absolutamente gratuito de la Encarnación). En el dominio de la eternidad no se puede, en sentido estricto, hablar simplemente de un *Logos a-sarkós* o de una época «pretemporal», «precristiana» y «postcristiana». En este sentido, todas las expresiones con un *prae (praedeterminatio, praevisio, prae-*

31. *Cf.*, a este propósito, H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistent und Kenose. Nach Phil. 2, 5-8*, t. II (Roma, 1921), pp. 245-266; P. HENRY, artículo «Kénose», en *SDB*, t. 5 (1950), col. 7-161.

32. Para la exegesis, *cf.*, más arriba, el capítulo 21 del presente volumen.

33. TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, 1, q. 10, a. 1 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 1 [1947], pp. 329-333).

34. *Cf.* ID. *Suma teológica*, 1, q. 10, a. 4 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 1 [1947], páginas 339-343).

destinatio, praexistenter Christus...) conducen fácilmente al error, porque, por medio de ellas, son introducidas a menudo inconscientemente falsas representaciones temporales en la eternidad de Dios.

No hay que olvidar la primacía de conocimiento que sobre todas las demás formas de potencia tiene el acto existente. Que el conocimiento de Dios apunta en primer lugar a lo todavía no determinado, a lo posible y potencial y solamente partiendo de este punto a lo actual y real, a la última certeza existencial de las cosas, es pensar antropomórficamente. Es ilusorio imaginarse que para Dios el conocimiento de las posibilidades *(possibilia)* sea una condición previa para el conocimiento de las cosas que existen o para la determinación de crearlas. Igualmente ilusorio es imaginar que el conocimiento que Dios tiene de lo que le es *necesario* (por ejemplo, su omnipotencia o la Trinidad de las Personas), sea una condición previa para el conocimiento de lo que le es *libre,* por ejemplo, la naturaleza humana de su Hijo. Evidentemente, Dios sabe que no tiene ninguna suerte de *necesidad* de hacerse hombre. Pero, sin embargo, Dios tiene de sí mismo sólo un conocimiento único e incomunicable, por medio del cual se conoce como el que se ha encarnado libremente en el Hijo. El *Logos* eterno se conoce así como *Logos,* solamente en la medida en que se conoce como encarnado. Y solamente como *Logos* encarnado el *Logos* eterno es conocido por el Padre y por el Espíritu Santo.

Se observa en seguida cuán difícil es no solamente evitar negativamente las falsas imaginaciones, sino elucidar positivamente la verdad de fe. La razón es que, cuando se trata de un misterio en sentido estricto, todas las representaciones y todos los argumentos directamente aclaratorios no dan resultado, y deben fallar. Hay que contentarse con el intento de entrever algunas cosas: el eterno acto generador del Padre tiene como objeto formal la Persona divina del Verbo como tal; el acto divino de la Encarnación tiene como objeto formal la unión hipostática o, mejor, el mismo ser que resulta de esta unión, el Verbo hecho carne, la Persona divina del Verbo unida hipostáticamente con la naturaleza humana..[35]

El misterio consiste en esto: el eterno engendrar del Padre se realiza en su inmutable supratemporalidad, se realiza en el Ahora de su eternidad, que abarca a la vez todas las cosas; este eterno engendrar del Padre acontece y dura también en el hacerse y permanecer de la unión hipostática, de suerte que este eterno engendrar, en su eternidad tiene *de facto* como objeto la Persona divina del Verbo,

35. *Cf.* M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik,* t. VI-1, pp. 236 s.

que subsiste en la naturaleza humana. Scheeben hace notar que *generatio aeterna* y *actio unitiva* «cooperan en la generación de Cristo, en cuanto efecto propio de la *actio unitiva*. Pues Cristo, como tal, viene al ser o es engendrado por el hecho de que la hipóstasis del *Logos* que procede del Padre por generación eterna, y por tanto permanente, es constituida en una unidad con la naturaleza humana mediante la *actio unitiva*. Por consiguiente, las dos acciones operan de tal manera conjuntamente en la generación de Cristo que, con relación a este efecto, forman una *acción común*, la cual *como tal* no puede ser llamada simplemente *generación (Erzeugung)*, sino *engendramiento (Zeugung) de Cristo por Dios el Padre y de Él mismo*».[36]

Esto quizá podría formularse brevemente *sub specie aeternitatis* de la siguiente manera: en su eternidad, y así de una manera inmutable y a pesar de ello completamente libre, Dios, el Padre, ve y ama (engendra) a su Hijo, que es hombre. La Encarnación se hace realidad en un determinado punto espaciotemporal de nuestra historia; sin embargo, la Encarnación del Hijo es decidida actualmente, realmente, en la eternidad de Dios, en el designio de Dios, donde no hay sombra de cambio. Así, en su eternidad, Dios mismo se destina al hombre en su Hijo. Y así Jesucristo preexistente se identifica de hecho con el Redentor.

Es éste el intento de una explicación teológica de la «preexistencia» de Jesucristo, el *Verbum incarnandum*. A partir de aquí, los datos de la revelación, tal como han sido expuestos en el capítulo sobre Jesucristo, como también algunos otros problemas, podrían aparecer en una luz más clara. Señalemos brevemente algunos.

Nuestra explicación se halla netamente *en la línea de los testimonios del Nuevo Testamento* y acentúa aquí algunas afirmaciones que quizás a menudo han sido tomadas demasiado poco literalmente. Piénsese, por ejemplo, en Cristo, el «Cordero sin defecto ni mancha, ya conocido antes de la creación del mundo y manifestado al fin de los tiempos» (*I Pe* 1, 19-20), en «el Cordero degollado» «desde el principio del mundo» (*Ap* 13, 8), sobre todo en los numerosos pasajes sobre el «misterio» eterno, que era una realidad oculta ya desde siempre. Se ve que una tal explicación filosófico-teológica puede apelar enteramente un sólido fundamento escriturario. En el capítulo sobre Jesucristo y sobre la creación hemos citado numerosos testimonios de exegetas que subrayan la perspectiva salvífica de las afir-

36. *Ibid.*, t. VI-I, pp. 241 s.

maciones escriturarias sobre Jesucristo preexistente. No aduciremos más que dos citas particularmente importantes para nuestra explicación:

L. Cerfaux: «El Antiguo Testamento ofrece a san Pablo la idea de preexistencia, en el sentido de que el Cristo previsto para Israel ha sido preparado desde toda la eternidad y desde toda la eternidad ha existido en los designios de Dios. Este personaje, que vendría a realizar la obra de Dios, se llamaba, en el pensamiento de Dios, *su Cristo*. Ya sabemos cómo la apocalíptica judía ha concretado esta idea de preexistencia hasta hacer de Cristo, convertido ya en el Hijo del hombre de Daniel, un ser preexistente. Habiendo renunciado a la expresión "Hijo del hombre", y ya que, por otra parte, *Kyrios* apunta a la exaltación, e «Hijo de Dios» es epíteto y no desempeña verdaderamente el papel de sustantivo, no le quedaba a san Pablo más que seguir la línea del Antiguo Testamento y de los apocalipsis y llamar ὁ χριστός al Cristo preexistente, ejerciendo su actividad salvadora a partir de su preexistencia. Cristo será el que viene a realizar en el mundo la obra de Dios.» [37]

J. Bonsirven: «San Pablo divide todos los pasajes en que habla de la Encarnación de Jesús y de sus consecuencias en estos tres estados: preexistencia, vida terrestre y exaltación en la gloria. Se trata siempre del mismo sujeto y considerado en la gloria de Cristo glorioso (*cf. Col* 2, 3; y *I Tim* 3, 16). Por eso comprendemos mejor cómo, sin llegar a nuestras precisiones teológicas, habla el Apóstol de la preexistencia de Cristo: que no es ni una especie de predestinación, ni una existencia ideal en los planes del Creador, ni una proyección, anterior al tiempo de la Encarnación, del Cristo terreno, luego glorioso, pero siempre considerado como criatura.» [38] «Primera estrofa y primer estadio de las bendiciones divinas: "Antes de la creación del mundo", es decir, el único medio (*Jn* 17, 24; *I Pe* 1, 20) de hacer comprender que el orden de la predestinación es supratemporal, y aun entonces, a pesar de que Cristo no vendrá al mundo sino mucho tiempo después, Dios nos aguarda ya en Él: la Encarnación, supratemporal, es lógica y ontológicamente anterior a todo lo creado.» [39]

37. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París, 2.ª ed., 1954), páginas 373 s.; trad. castellana, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2.ª ed., 1960), p. 423.

38. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1951), p. 256; traducción castellana, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona, Litúrgica Española, 1961), páginas 336-337.

39. J. Bonsirven, *Théologie du Nouveau Testament*, p. 272; trad. castellana, *Teo-*

Sub specie aeternitatis, el lenguaje de Pablo, que habla siempre de un Hombre-Dios Jesucristo (lo mismo si se trata de Jesucristo en el seno del Padre que de Jesucristo encarnado), no debe ser diferenciado como un lenguaje primitivo e indiferenciado, sino que debe ser entendido como un estilo de expresión profundamente teológico. No como si Pablo hubiera tenido ante los ojos una explicación filosófico-teológica de esta naturaleza, sino que lo que tenía con seguridad en cuenta era la significación inestimable, el poder del eterno designio de Dios y la unidad del plan salvífico divino.

En esta perspectiva no es tan importante el problema de saber si Pablo en este o en aquel pasaje habla de Cristo como hombre o de Cristo como Dios. Hay que estar de acuerdo con Brinkmann cuando afirma, con otros autores, que el Apóstol piensa siempre en el concreto e histórico Hombre-Dios y «no solamente en Cristo como Dios o en Cristo como hombre».[40] Y hay que dar la razón a A. Duran cuando dice de la confusión que domina en la interpretación de *Col* 1, 15-17: *Vraisemblablement, elle ne serait pas produite si l'on n'était pas parti de la supposition injustifiée que l'Apôtre avait dû parler ici distinctement de la nature divine* ou *de la nature humaine. En réalité, sa pensée allait directement à la médiation universelle et souveraine du Christ, telle qu'elle se révèle dans l'unité d'une seule et même personne. Il est vrai que cette médiation présente deux aspects et qu'elle a connu deux moments; médiateur cosmique, le Christ est créateur* (Col 1, 15-17); *médiateur mystique, le Christ est rédempteur* (Col 1, 18-20). *Il est pareillement exacte que la prérogative du Christ créateur se fonde, en définitive, sur la préexistence dans la vie divine, et que sa qualité de rédempteur suppose l'incarnation; mais il ne semble pas que l'Apôtre ait eut en vue ici toutes les précisions. Il lui suffisait, pour le moment, de maintenir la trascendance et la plénitude de la médiation du Christ Jésus.*[41]

También nuestra explicación parece hallarse *en la línea de la teología patrística*. Lo que A. Spindeler afirma es, sin género de duda, exacto: «Casi todos los Padres... identifican simplemente el *Logos*,

logía del Nuevo Testamento, p. 358. Sobre la relación con el Antiguo Testamento: A. FEUILLET, «Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique», en *RB*, 60 (1953), páginas 170-202, 321-346. Sobre la relación con el judaísmo tardío: G. KRETSCHMAR, *Studien zur frühchristliche Trinitätstheologie* (Tubinga, 1956), particularmente página 219, nota 2.

40. B. BRINKMANN, «Die kosmische Stellung des Gottmenschen in Paulinischer Sicht», en *WW*, 13 (1950), p. 8.

41. A. DURAN, «Le Christ "Premier-né"», en *RSR*, 1 (1910), p. 58.

el Hijo de Dios, con "Cristo".» [42] Pero no nos parece que haya que corregir esta manera de hablar, porque en ella se halla también en un segundo plano lo mismo que nosotros hemos intentado subrayar: la importancia del designio eterno de Dios, así como la unidad de la Persona y de la obra de Jesucristo y la unidad de la historia de la salvación (volveremos en seguida a la comprensión teológica del Antiguo Testamento por los Padres).

Es significativo que ya Ireneo, que ha sido llamado «el padre de la teología católica», hubiera tomado partido por la unidad de Jesucristo con particular claridad. De él dice E. Scharl: «Como quiera que los exegetas y los teólogos interpreten hoy esta palabra (*Col* 1, 15 ss.) discutiendo si se trata de Cristo como hombre o de Cristo como Dios, Ireneo, en el capítulo 16 del libro III,[43] donde la emplea, no admite en manera alguna esta distinción. Contra los distintos grupos de gnósticos que quieren quebrar la unidad personal de Jesucristo, no cesa de explicar: sólo hay un Verbo de Dios, un solo Jesucristo. "No podemos aceptar que Jesús y Cristo sean personas diferentes, sino que debemos, por el contrario, saber que es una y la misma persona."» [44] Y también P. Galtier dice, coincidiendo con Ireneo: *Adamum vult ideo creatum esse salvandum, quia Filius Dei praeexisterit ab aeterno Salvator.*[45]

Y refiriéndose a san Agustín, dice J. Guitton: *En somme l'incarnation n'a dans la chronologie qu'un support. Dans le monde des esprits elle est au centre, et c'est l'histoire qui vibre en elle. Elle est la seule théurgie efficace; par elle, l'éternel vient au secours du temporel. Et le temporel prend place dans l'éternel.*[46]

A este propósito es interesante que el mismo santo Tomás, a la pregunta *Utrum haec sit vera: Iste homo (Christus) semper fuit?*, en manera alguna —como podía esperarse— contesta con un no, sino con un sí: *Et dicendum est hanc esse veram propter hoc quod homo supponit aeternum suppositum, unde Heb ultimo* (13, 8) *dicitur: «Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula.» Non tamen cum reduplicatione est vera huiusmodi propositio. Non enim ille homo, secundum quod homo est, semper fuit, sed* secundum quod est filius

42. A. Spindeler, *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des 4. 5. christlichen Jahrhunderts* (Paderborn, 1938), p. 87.

43. Ireneo, *Adversus haereses*, lib. III, cap. 16.

44. E. Scharl, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt* (Friburgo de Brisgovia, 1941), p. 100.

45. P. Galtier, *De incarnatione et redemptione* (París, 2.ª ed., 1947), pp. 475 s.

46. J. Guitton, *Le temps et l'eternité chez Plotin et saint Augustin*, pp. 323 s.

Dei.[47] El *non reduplicative* es importante: no a causa de su naturaleza humana, sino a causa de su Persona divina se halla Cristo en la eternidad de Dios. Pero junto y con el aspecto negativo de la respuesta debe también ser tomado en serio[48] el aspecto positivo *(hanc esse veram!)* en toda su significación y profundidad teológica.

Adviértase también cómo, según santo Tomás,[49] el misterio de la Encarnación (y con él también el misterio de la Trinidad[50]) acompaña toda la historia de la humanidad.

Apoyándose aún sobre esta base, ¿no podría comprenderse algo mejor la *obra de gracia de Jesucristo en el Antiguo Testamento*? Este *prélude à l'incarnation*,[51] tal como nos es descrito en la palabra sobre la roca, que, desde el punto de vista histórico, seguía a los israelitas, pero que, sin embargo —por ser realidad en el seno del Padre— estaba presente ya cuando los israelitas bebían de ella (*I Cor* 10, 4). Que la gracia de Jesucristo actúa ya en el Antiguo Testamento (¡justificando incluso!) es común doctrina católica. *Poterat autem mens fidelium, tempore legis, per fidem coniungi Christo incarnato et passo: et ita ex fide Christi iustificabantur.*[52] Pero habría que explicar cómo irradia la Encarnación su fuerza a *todos* los siglos, por qué «los efectos de la Redención pueden ser comunicados a toda la humanidad y, por consiguiente, desde el principio»,[53] lo que ha hecho posible «la anticipada cosecha de los frutos»[54] de la Redención. Y, en una tal explicación, ¿a qué podía volverse sino a la eternidad del designio divino en Jesucristo?

Precisamente en la teología patrística se hallan ocultos tesoros sobre la obra salvífica de Jesucristo en el Antiguo Testamento. Para

47. Tomás de Aquino, *In epistolam Pauli ad Romanos*, 1, 4, lect. 3; *cf. III Sententiarum*, dist. 12, q. 1; *Suma teológica*, 3, q. 16, a. 9 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 11 [1960], pp. 608-610).

48. Véase Buenaventura, dist. II, 2, q. 2.

49. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 2-2, q. 2, a. 7 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 7 [1959], pp. 192-196).

50. *Cf.* Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 3, q. 2, a. 8 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 7 [1959], pp. 196-198).

51. F. Prat, *La théologie de saint Paul* (París, 38.ª ed., 1949), t. II, pp. 176-178; traducción castellana, *La teología de san Pablo* (Méjico, Jus, 1947).

52. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 1-2, q. 103, a. 2, *corpus* (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 6 [1956], p. 442); 1, q. 43, a. 6, ad 1 (ed. B. A. C., t. 2 [1948], p. 663); 1-2, q. 98, a. 3, ad 4 (ed. B. A. C., t. 6, p. 239); 1-2, q. 103, a. 1, ad 3 (ed. B. A. C., t. 11, página 440); 1-2, q. 103, a. 3, ad 2 (ed. B. A. C., t. 11, p. 446). Para Agustín, *cf.* H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París, 1948), página 139; trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo* (Barcelona, Estela, 1966), pp. 122-123.

53. M.-J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, t. VI-1, p. 19.

54. *Ibid.*, t. VI-1, p. 21.

los Padres, la obra salvífica de Jesucristo en el Antiguo Testamento es un hecho simple y muy concreto. La totalidad de los Padres prenicenos y la mayoría de los postnicenos hasta san León Magno e Isidoro de Sevilla tenían por cierto que el Hijo se había aparecido en el Antiguo Testamento, con lo cual la mayoría piensan exclusivamente en el Hijo y algunos afirman incluso la imposibilidad de la aparición del Padre; entre los Padres prenicenos, solamente Clemente de Alejandría y Orígenes dudan de esta imposibilidad.[55] Esta doctrina fue incluso definida contra Fotino en Sirmio el año 351. Hilario, que defiende la ortodoxia de este concilio, nos ha dejado los cánones.[56]

Podría decirse que los Padres, por doquier donde, en el Antiguo Testamento, Dios aparece hablando o actuando, se refieren a la segunda Persona divina, que llaman indistintamente *Christus, Verbum, Filius, Dominus Iesus.* Jesucristo crea el mundo, Jesucristo forma a Adán del barro y pasea con él en el paraíso, Jesucristo se aparece a Abraham y a los patriarcas, Jesucristo se aparece a Moisés en la zarza ardiente y sobre el Sinaí, Jesucristo marcha con el pueblo a través del desierto, etc. En este punto es particularmente importante, junto a la figura del «Ángel de Yavé», la obra de la «Sabiduría» (sobre ello hay siempre una tradición teológica desde los Padres, pasando por Tomás, Buenaventura, Suárez, hasta Khun, Staudenmaier, Franzelin, Scheeben).[57] Añádase que los Padres (en estricta relación con la Escritura) ven por doquier, en el Antiguo Testamento, las *figurae de Jesucristo;* y, a la verdad, lo mismo en personas (Adán, Abel, Noé, Abraham, Melquisedec, Isaac, José, Moisés, Aarón, Job, David, Jeremías, Jonás, etc.) que en las cosas (el cordero pascual, el arca, la zarza ardiente, la columna de nube, la escala de Jacob, el maná, la roca, los animales sacrificiales, la serpiente de bronce, la tienda de la alianza, el vellocino de Gedeón, etc.).

Estas concepciones, los Padres las presentan desde los comienzos; se hallan ya en los Padres apostólicos «no teólogos» (sobre todo en Ignacio; después, particularmente, en Justino e Ireneo) donde pueden antojársenos todavía menos sospechosas de segundos planos filosóficos (platónico-filonianos) que un poco más tarde en los alejandrinos (por ejemplo, en relación con la invisibilidad del Padre). Sólo

55. *Cf.* Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (París. 1892 ss.), t III, pp. 63-66, 88-101.

56. *Ibid.*, t. III, pp. 88 s.

57. *Cf.*, a este respecto, J. B. HEINRICH, *Dogmatische Theologie* (Maguncia, 1873 ss.), t. IV, p. 98; *cf.* pp. 50 ss.

Agustín se ha apartado de esta exegesis de las apariciones de Jesús, a causa del peligro de una diferenciación sustancial entre el Padre y el Hijo, que se abría camino en el arrianismo.[58] Pero hay que pensar que los demás Padres no han visto en esta exegesis una diferencia en las esencias, sino en las Personas.

Valdría la pena considerar de nuevo si esta doctrina de los Padres no podría ser puesta de acuerdo con los principios de la doctrina trinitaria elaborados entre tanto. Incluso autores como L. Billot y Ch. Pesch dejan abierta la posibilidad de *missiones visibiles* en el Antiguo Testamento *per modum cuiusdam inchoationis sive praeludii ad futuram incarnationis oeconomiam;*[59] otros, como J. von Kuhn y H. Schell,[60] van más allá.

En tales reflexiones se impone cierta prudencia. Pero ¿por qué no se podrá reflexionar —prudentemente— un poco más sobre la Escritura? ¿No ha mostrado el artículo de K. Rahner sobre «*Theos* en el Nuevo Testamento» [61] que, en el Nuevo Testamento, *Theos* designa siempre al Padre, y no tiene esto una gran importancia para su particular «invisibilidad»? (*Jn* 1, 16, etc.). Para nuestros problemas, ¿se ha agotado ya el significado de la proposición escolástica *Pater non mittitur*? ¿Se ha profundizado suficientemente el concepto y el dominio de la apropiación? [62] El principio *operationes Trinitatis ad extra sunt unum,* ¿no queda inviolado aún en la Encarnación de una sola Persona divina? ¿No se ocultan todavía en el Antiguo Testamento muchas bellezas, aun considerando el gran paréntesis que hace que el Antiguo Testamento no sea el Nuevo Testamento?

También K. Rahner ve aquí posibilidades para la profundización de la cristología contemporánea: «¿No sería posible describir la historia de la salvación como la toma de posesión histórica progresiva del mundo por Dios, como la Epifanía de Dios, que se hace cada vez más presente y más oculto, en el mundo, que es como su misterio casi sacramental, en el cual Cristo aparece como la cima de esta historia y la cristología como su *última* palabra, así como, a la inversa, la historia de la salvación aparecería como preludio y

58. *Cf.*, sobre esta evolución doctrinal, J. von KUHN, *Katholische Dogmatik* (Tubinga, 1846 ss.), t. II, pp. 14 s., 20.

59. L. BILLOT, *De Deo uno et trino* (Roma, 6.ª ed., 1920), p. 610; *cf* Ch. PESCH, *Praelectiones dogmaticae* (Friburgo de Brisgovia, 1894 ss.), t. II, p. 333.

60. H. SCHELL, *Das Wirken des dreieinigen Gottes* (Maguncia, 1885).

61. K. RAHNER, «*Theos* im Neuen Testament», en *Schriften zur Theologie*, t. I (Einsiedeln-Zurich, 1954), pp. 91-167; trad. castellana, «*Theos* en el Nuevo Testamento», en *Escritos de teología* (Madrid, Taurus, 1961).

62. *Cf.* Th. de RÉGNON, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, t. I, páginas 315-319.

desarrollo de la historia de Cristo? Quizá los antiguos eran más conscientes de esto que lo que representa, en conjunto, nuestra concepción actual, todavía muy pálida y vaga, del tiempo precristiano como preparación a la plenitud de los tiempos. Valdrá la pena examinar de nuevo, purificadas de todo subordinacionismo, las antiguas especulaciones sobre el *Logos*, que atribuían al *Logos* una actividad «cristiana-precristiana» y una historia diferente de la del Padre en la creación. Porque no es completamente cierto que semejante purificación deba significar una demolición inevitable de estas antiguas concepciones».[63]

¿No cabría, en suma, establecer más profundamente sobre esta base la *posición* preponderante *de María en el plan salvífico* y facilitar su creencia incluso a los no católicos? A menudo es descartada la mariología católica, porque no tiene el valor de ser bastante y radicalmente mariológica; porque no se atreve a enlazar fundamentalmente a María con Jesucristo —a saber, precisamente en el conocimiento y el amor en el seno del Padre, en la misma medida en que Jesucristo en la eternidad es mirado y amado por el Padre como Hijo de María. La Iglesia señala aquí el camino entre una sensiblería mariana y un minimalismo mariano, ambos no teológicos, interpretando con rara audacia mariológicamente los libros de la Sabiduría, después de su explicación cristológica y eclesiológica; considerado rectamente, se trata de todo lo contrario a una alegoría piadosa.

Piénsese cómo se expresa Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus: Ab initio et ante saecula Unigenito filio suo (Deus) Matrem ex qua caro factus in beata temporum plenitudine nasceretur, elegit atque ordinavit...*[64] Y añade: *Ipsissima verba quibus divinae Scripturae de increata Sapientia loquuntur, eiusque sempiternas origines repraesentant, consuevit (Ecclesia), tum in ecclesiasticis officiis, tum in sacrosancta liturgia adhibere, et ad illius Virginis primordia transferre, quae uno eodemque decreto cum divinae Sapientiae Incarnatione fuerunt praestituta.*

Como conclusión observemos todavía una vez: todo el misterio de Cristo es un *mysterium stricte dictum*. Quien pretenda formarse de todo esto —y en particular del Hombre-Dios en el seno del Padre— imágenes representativas o meramente una idea clara y distinta, se halla de antemano en un camino falso. Ambas cosas son

63. K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute», en *Schriften zur Theologie*, t. I, p. 187; trad. castellana, «Problemas actuales de la cristología», en *Escritos de teología*, t. I.

64. Bula *Ineffabilis Deus* (8 de diciembre de 1854); DENZ.-SCHÖN., 2800.

ciertas: Jesucristo está en la eternidad y Jesucristo es temporal. Tiempo y eternidad no deben ser confundidos, pero tampoco deben ser separados.

Hemos intentado una explicación de este misterio. Una discutible explicación. Constituiría una peligrosa ilusión olvidar las significativas dificultades que se entrelazan con él. Querríamos formular algunas. Lo hacemos en forma de pregunta, pues las dificultades no son una invitación a la resignación, sino a una interrogación y a una reflexión más profundas: ¿qué significa la proposición según la cual Dios tiene sólo una *relatio rationis* con la criatura, y asimismo el *Logos* con la naturaleza humana? [65] Si esto significa que Dios en la Encarnación no pierde su independencia y que no se enriquece con ella, y así puede ser puesto en evidencia el ἀσυγχύτως de la fórmula calcedoniana, ¿significa esto que el ἀδιαιρέτως queda explicado? ¿Queda con esto explicado que es el *mismo* Verbo de Dios el que se ha hecho hombre?, ¿que en realidad la encarnación es la misma historia de Dios?

¿Qué significa en Cristo la *comunicación de los idiomas*? [66] ¿Hay que descuidar la unidad de ambas naturalezas a causa de su «inconfundibilidad», la cual solamente afirma que el mismo Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre y no un tercero intermedio? ¿No es la *unio*, a pesar de su «inconfundibilidad», la *maxima unionum*,[67] si se presta atención a lo que une? La unidad de ambas naturalezas, sustancial, hipostática, duradera e indisoluble, ¿significa algo más que una unidad formal, abstracta y, en definitiva, vacía en cierta manera? Si se quisiera comprender la unidad de una manera más plena y concreta, ¿bastaría con *enunciar* la realidad humana a propósito de la palabra de Dios, sin que esta Palabra divina se viera afectada internamente de alguna manera? La comunicación de los idiomas, ¿no es una ley de la expresión verbal, por ser una ley del pensamiento, y no es, además, una ley del pensamiento, por ser una ley del «objeto» de este pensamiento, incluso cuando se trata del Hombre-Dios? ¿Significa así la comunicación de idiomas solamente que esta o aquella expresión (por ejemplo, el *iste homo semper fuit*

65. *Cf.* Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles*, lib. II, caps. 12-14 (trad. castellana, ed. B. A. C., t. 1 [1952], pp. 390-393); *Suma teológica*, 1, q. 13, a. 7 (ed. B. A. C., tomo 1 [1947], pp. 497-505). *Cf.*, sobre todo, A. Krempel, *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique* (París, 1952), pp. 563-570.

66. *Cf.* Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 3, q. 16, a. 4-5 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 11 [1960], pp. 594-599).

67. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, 3, q. 2, a. 9 (trad. castellana, ed. B. A. C., tomo 11 [1960], pp. 193-196).

enunciado por santo Tomás) son correctas lógicamente, o no significa más bien que aquí es expresada una *verdad* sobre el *ser* (aun, por ejemplo, de aquel hombre)? Así, la *kenosis* del Hijo de Dios, descrita en la Sagrada Escritura, ¿es realmente una *kenosis* (aunque no sea en el sentido de los kenóticos) o, en definitiva, sólo una imagen que ocupa el primer plano? ¿Se trata realmente de él mismo cuando Él se aniquila y se abaja (*Flp* 2, 7 s.), se da a sí mismo (*Gál* 1, 4; *I Tim* 2, 6), se entrega a sí mismo (*Gál* 2, 20; *Ef* 5, 2), se ofrece a sí mismo (*Heb* 7, 27; 9, 14)? ¿Su obediencia le afecta a él mismo efectiva e intrínsecamente (*Flp* 2, 8; *Heb* 5, 8)?

Recuérdese aun lo que Karl Rahner, entre otros, escribe a este propósito: «Esta humanidad *concreta* de Cristo no puede ser pensada como diferente del *Logos* más que *en la medida* en que está unida a Él. Es la unidad con el *Logos* la que la constituye en su diferencia de él, a saber, precisamente como naturaleza humana. La misma unidad debe ser el fundamento de la diferencia, para que lo diferente, como tal, sea verdaderamente la realidad unida de aquel que, en cuanto unidad anterior (sólo Dios puede serlo), es el fundamento de lo diferente. Así, Dios permanece «en sí», «inmutable», *cuando* él mismo viene verdaderamente *dentro* de lo que él constituye como *unido* a Él *y* a la vez diferente de *Él*. Con otras palabras: el fundamento de la constitución de lo diferente y el fundamento de la constitución de la unidad con lo diferente deben ser, como tales, las mismas en sentido estricto. Pero si lo que hace que la naturaleza humana exista como diferente de Dios, y lo que la une con el *Logos*, son lo mismo en sentido *estricto*, nos encontramos entonces ante una unidad que: *a*) como unidad que une no puede ser confundida con la unidad unida (lo que no debe ser); *b*) une *en la medida* en que da la existencia y, por lo mismo, tiene una riqueza de contenido que no puede caer de nuevo en la expresión vacía de la unidad unida; *c*) no hace del ἀσυγχύτως un atributo extrínseco contrario a la unidad, capaz de disolverla de nuevo, sino, al contrario, un momento interior de la *constitución* de la unidad en la cual unidad y diferencia se condicionan y se refuerzan sin hacerse competencia.»

Y en nota añade: «Resulta de esta afirmación que la tesis de la "inmutabilidad" divina, de la ausencia de la relación real de Dios con el mundo es, en un sentido verdadero, una afirmación dialéctica. Puede decirse esto, debe decirse, sin ser por ello un hegeliano. Pues, en fin, es verdad, y es un dogma, que el mismo *Logos* se ha hecho hombre, que ha llegado a ser, por tanto, algo que *(formaliter)* no había sido nunca. Y, recíprocamente, lo que él ha llegado a ser es

en sí y por sí realidad divina. Pero si ésta es verdad de fe, entonces (como en casos análogos de la doctrina de la Trinidad) la ontología tiene que orientarse y esclarecerse por ella, concediendo que Dios, permaneciendo inmutable "en sí mismo", puede llegar a ser "en otro" y que estas *dos* afirmaciones son verdadera y realmente el hecho del mismo Dios en cuanto tal.» [68]

68. K. RAHNER, «Probleme der Christologie von heute», en *Schriften zur Theologie*, t. I, pp. 202 s.; *cf.* también pp. 149 ss.; trad. castellana, «Problemas actuales de la cristología», en *Escritos de teología*, t. I.

EXCURSO II

JUSTIFICACIÓN Y SANTIFICACIÓN SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO

Hay pseudosantos y pseudojustos, como hay una pseudojustificación y una pseudosantificación. Todas las religiones tienen una justificación del hombre pecador, ya sea mediante magia natural, mediante inmersión panteísta, por piedad cultual y ritualista o por un moralismo activista. Pero no hablamos aquí de *cualquier* justificación y de *cualquier* santificación, y aún menos de una autónoma autojustificación y autosantificación del hombre, sino de la justificación y santificación por *Dios* del hombre pecador. Es decir, hablamos de la justificación y la santificación en el sentido de la palabra de la Escritura que obliga al cristiano, que son norma de gracia liberadora no sólo para la obra del cristiano, sino también para su palabra. La Sagrada Escritura no nos transmite sólo «ideas», sino palabras llenas de «ideas». Una «filosofía de la religión» independiente puede permitirse buscar «ideas» al margen de las palabras bíblicas, pero no la teología cristiana, que no quiere manifestarse a sí misma, sino a la Palabra de Dios. No ahorrará ningún esfuerzo para examinar la terminología bíblica, los vocablos y su empleo. La relación justificación-santificación es susceptible de diversas interpretaciones. Pero si queremos una explicación de la Palabra de Dios, hemos de dejarnos instruir por la terminología bíblica. No hay que excluir las categorías extrabíblicas, pero por lo menos medirlas con las categorías bíblicas. ¿Qué nos dicen así justificación y santificación a la luz de la Escritura? Hay que contemplarlas en la unidad de su diversidad.[1]

1. Bibliografía: Además de los diccionarios sobre el Antiguo Testamento (F. Zorell, Brown-Driver-Briggs, L. Köhler) y sobre el Nuevo Testamento (F. Zorell, W. Bauer) y de los tratados de teología bíblica del Antiguo Testamento (P. Heinisch, P. van Imschoot, Th. C. Vriezen, G. von Rad, W. Eichrodt, O. Procksch, L. Köhler, E. Jacob) y del Nuevo Testamento (M. Meinertz, J. Bonsirven, F. Prat, A. Wikenhauser, R. Bultmann, E. Stauffer), son particularmente importantes los siguientes artículos de enciclopedia: O. Procksch, K. G. Kuhn, artículos «ἁγιος», «ἁγιαζω», etcétera, en *TWNT*, t. 1 (1933), pp. 87-116; G. Quell, G. Schrenk, artículos «δικη», «δικαιος», etc., en *TWNT*, t. 2 (1935), pp. 176-229; A. Descamps, L. Cerfaux, artículos «Justice», «Justification», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 1417-1510; Grossouw, artículo «Rechtfertigung, en H. Haag, *Bibel-Lexikon* (Eisiedeln-Colonia, 1951), páginas 1403-1409; artículo «Heilig», en H. Haag, *Bibel-Lexikon*, pp. 674-680. Sobre este

A)

Las palabras neotestamentarias que designan la justificación son el sustantivo δικαιωσις, con el verbo δικαιουν, ambos (con δικαιοσυνη) derivados de δικαιο que, a su vez, se remonta a la raíz δικη. Las palabras neotestamentarias que designan la santificación son el sustantivo ἁγιασμος, con el verbo ἁγιαζειν, que, lo mismo que ἁγιοτης y ἁγιοσυνη, provienen de ἁγιος. Si comparamos los dos grupos de palabras, nos percataremos en seguida de que justificación y santificación no pueden separarse. El mismo Dios es el justo (*Jn* 17, 25; *II Tim* 4, 8; *Ap* 16, 5) *y* el santo (*Jn* 17, 11; *I Jn* 2, 20), el cual justifica (*Rom* 3, 26. 30; 4, 5; 8, 30. 33; *Gál* 3, 8) y santifica (*Jn* 17, 17; *I Tes* 5, 23). El mismo Jesucristo es el Santo *y* el Justo (*Act* 3, 14), el Justo (*Act* 7, 25; 22, 14; *I Jn* 2, 1; 3, 7) *y* el Santo de Dios (*Mc* 1, 24; *Lc* 4, 34; *Jn* 6, 69), el cual fue justificado en el Espíritu (*I Tim* 3, 16) *y* santificado por el Padre (*Jn* 10, 36), en cuyo nombre somos justificados (*I Cor* 6, 11; *Gál* 2, 17) *y* santificados (*I Cor* 6, 11; 1, 2). Es el mismo Espíritu, el Espíritu de santificación (*Rom* 1, 4; *II Tes* 2, 13), en el cual somos justificados *y* santificados (*I Cor* 6, 11; *cf. Rom* 15, 16). Es el mismo acontecimiento de la Redención, en el cual Cristo fue nuestra justicia *y* nuestra santificación (*I Cor* 1, 30); en la misma sangre fuimos justificados (*Rom* 5, 9) *y* santificados (*Heb* 10, 29; 13, 12); en el mismo bautismo hemos sido lavados, justificados *y* santificados (*I Cor* 6, 11; *Ef* 5, 26). Son los mismos cristianos los que son justos (*Mt* 13, 43; *Rom* 2, 13;

punto, *cf.* A. KÖBERLE, *Rechtfertigung und Heiligung* (Leipzig, 3.ª ed., 1930); y A. KIRCHGÄSSNER, *Erlösung und Sünde im Neuen Testament* (Friburgo, 1950). Otras monografías de exegetas católigos: E. TOBAC, *Le problème de la justification dans saint Paul* (Gembloux, 1908); M.-J. LAGRANGE, «Note sur la justice de Dieu et la justification», en *Épître aux Romains* (París, 2.ª ed., 1931), pp. 119-141; St. LYONNET, «De iustitia Dei in Epistolam ad Romanos», en *VD*, 25 (1947), pp. 23-34, 118-121, 129-144, 193-203, 257-263; A. ROSMAN, «*Justificare* est verbum causativum», en *VD*, 21 (1941), páginas 144-147; O. KARRER, «Der Falaterbrief», en *LBM*, 9 (1949), pp. 31-35, 92-95, 115-118, 142-144, 164-167, 174-178; B. BARTMANN, *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung* (Friburgo, 1897); E. TOBAC, «Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques», en *RHE*, 22 (1926), pp. 797-805; J. DILLERSBERGER, *Das Heilige im Neuen Testament* (Kufstein, 1926); P. van IMSCHOOT, «La Sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament», en *VS* (1946), pp. 30-44. Para las monografías protestantes (W. Grundmann, A. W. Heidland, J. Resewski, H. Hofer, Th. Preiss, W. Michaelis, H. Braun, F. V. Filson, W. Mundle, R. Gyllenberg, U. Bunzel, J. Hänel, H. Ringgren, E. Gaugler, S. Djukanoviv, etc.), *cf.* las referencias bibliográficas precisas en W. BAUER, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testament und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín, 4.ª ed., 1952), o en G. KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart, 1933 ss.).

5, 19; *I Pe* 4, 18; etc.) *y* santos (*Act* 9, 13. 32; *Rom* 8, 27; 12, 13; 15, 25; etc.), los que son justificados (*Rom* 3, 24) *y* santificados (*Heb* 10, 14; *Act* 20, 32; 26, 18), y que, sin embargo, esperan activamente la justificación (*Gál* 5, 5) *y* la santificación (*Rom* 6, 22; *I Tes* 4, 3).

Quien quiere así separar justificación y santificación, no aprende sus conocimientos en la Escritura, sino que es su propio maestro. Tanto en la justificación como en la santificación domina el mismo teocentrismo: *sólo* el Padre justo y santo es quien justifica y santifica: «Siendo Dios quien justifica» (*Rom* 8, 33); «El Dios de la paz os santifique cumplidamente» (*I Tes* 5, 23). Y domina el mismo cristocentrismo: *sólo* en Jesucristo, el cual es *el* Justo y *el* Santo, acontece inmediata y originariamente la justificación y santificación del hombre pecador: «Cristo Jesús, que ha venido a seros, de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención» (*I Cor* 1, 30). Y tanto en la justificación como en la santificación, el *hombre* es afectado por la acción justificante y santificante de Dios, por medio del Espíritu Santo participa en la justicia y en la santificación de Cristo y es transformado en su ser: «... pero habéis *sido* santificados, habéis *sido* justificados en el nombre del Señor Jesucristo y por el Espíritu de nuestro Dios» (*I Cor* 6, 11).

En la justificación *como* en la santificación, el movimiento va de arriba abajo, desde el Padre, el cual es el *solus sanctus* y el *solus iustus*, por su Hijo Jesucristo crucificado y resucitado, el cual es uno con Él, en el Espíritu Santo, hacia el hombre que ha de ser justificado y santificado. No solamente la justificación, sino también la santificación, se fundan en el eterno designio de Dios: «Dios os ha elegido desde el principio para haceros salvos por la santificación del Espíritu» (*II Tes* 2, 13); «En Él [Cristo] nos eligió antes de la constitución del mundo para que fuésemos santos e inmaculados ante Él» (*Ef* 1, 4). La santificación no es simplemente —como a menudo se afirma— el movimiento del hombre de abajo arriba; la acción inversa del hombre en la santificación que responde a la acción justificadora de Dios. No: el origen y el comienzo de la justificación *y* de la santificación están arriba, en la acción de Dios; el centro y el fundamento de la justificación *y* de la santificación están en Jesucristo; poderío y sello de la justificación *y* de la santificación es el Espíritu Santo de Jesucristo y del Padre, que por la justificación *y* la santificación hallan en cada hombre cumplimiento y meta. El hombre *recibe* la justificación *y* la santificación. Mientras en la perspectiva del Nuevo Testamento se concibe una *justificación* desde

abajo, desde el hombre, por lo menos como posibilidad, una *santificación* que arrancara de abajo aparece excluida de antemano. Un presupuesto evidente del Nuevo Testamento es que la santificación sólo puede realizarse desde arriba, y no hay necesidad de demostrarlo polémicamente. En el Nuevo Testamento, toda santificación procede de Dios: la santificación de Dios es la condición previa para que el templo (*Mt* 23, 17), o el altar (*Mt* 23, 19), o el sacrificio (*Heb* 9, 13) puedan santificar, tengan poder santificador. Así como el Reino de Dios llega (a los hombres) por el mismo Dios, como la voluntad de Dios se cumple (en los hombres) por el mismo Dios, el nombre de Dios es santificado (en los hombres) por el mismo Dios (*Mt* 6, 9; *Lc* 11, 2): no es sólo una fórmula de bendición, sino una auténtica plegaria a nuestro Padre, pedirle que Él mismo quiera manifestar su santidad. El mismo Dios —en una previsora transcripción pasiva— es el sujeto lógico de la santificación (*cf. Ez* 36, 23; 20, 41; 28, 22; 38, 16; *Is* 5, 16). Y la divinidad de Jesucristo se manifiesta en el hecho de que Él —santificado por el Padre (*Jn* 10, 36)— se santifica a sí mismo (*Jn* 17, 19) y asimismo a los discípulos (*Jn* 17, 19), la Iglesia (*Ef* 5, 26; *Heb* 2, 11; 10, 10. 14; 13, 12). No es arbitrario que san Pablo emplee las más veces en voz pasiva el concepto de santificación: los santificados —en Jesucristo (*I Cor* 1, 2), en el Espíritu Santo (*Rom* 15, 16), los santos *llamados* por Dios (*I Cor* 1, 2; *Rom* 1, 7). Los cristianos pueden, deben santificar a Cristo en su corazón (*I Pe* 3, 15), *porque* son santos por el mismo Dios (*I Pe* 1, 15 s.). Así, a diferencia de lo que ocurre en otras religiones, se halla enteramente en primer plano la voluntad santificadora *de Dios* y la Palabra que santifica; *Él* santifica a su pueblo y santifica a cada hombre en particular; *Él* reivindica sus derechos sobre toda la vida. Sólo partiendo de esta obra de Dios puede hablarse de la obra del hombre: «Conforme a la santidad del que os llamó, sed santos todos, porque escrito está: "Sed santos, porque santo soy yo"» (*I Pe* 1, 15-16; *cf. Lv* 11, 44). Santificación del hombre: ¡sólo partiendo del genitivo objetivo puede hablarse de un genitivo subjetivo! El Padre santifica al Hijo (*Jn* 10, 36) y el Hijo se santifica a sí mismo (*Jn* 17, 19), para que así los hombres sean santificados (*Jn* 17, 19) en el «Santo de Dios», que, como Santificador, crea santificados (*Heb* 2, 11).

B)

Justificación y santificación forman un conjunto, constituyen una unidad en el acontecimiento único de la Redención en Jesucristo. Pero esto no significa que puedan mezclarse. Una confusión teológica de estas nociones no correspondería al fundamento exegético, escamotearía contrastes fructíferos para la comprensión teológica y conduciría, en suma, a una distorsión demasiado peligrosa del mensaje cristiano.

1. *La justificación tiene carácter forense:* la raíz de δικαιουν y δικαιωσις es δικη, que en el Nuevo Testamento aparece sólo tres veces y siempre en el sentido de justicia punitiva y castigo (*Act* 28, 4; *II Tes* 1, 9; *Jud* 7); sea su etimología la que se quiera, es un concepto básico en la esfera del *derecho;* esto es aplicable en particular a la época clásica de Grecia y al helenismo; es sabida la exorbitante significación teológica que el concepto de derecho tiene en el Antiguo Testamento: piénsese, en nuestro contexto, que el desarrollo de un proceso sirve de cuadro para describir el comportamiento de Dios con los injustos y con los justos.

Pero también el mismo δικαιουν tiene un carácter abiertamente forense. Coinciden aquí todas las líneas que conducen al término neotestamentario: la expresión *tsédek* del Antiguo Testamento significa «decir el derecho en el juicio» (lo que es precisamente muy significativo para la terminología paulina, que depende en general de la terminología del Antiguo Testamento); pero también en la Grecia clásica, en el helenismo y en los Setenta (¡citados por san Pablo!), δικαιουν es un concepto forense. Particularmente importante es, en suma, el aspecto forense en la doctrina sinagogal de la justificación, con la cual Pablo hubo de enfrentarse; nunca ha discutido este sentido a lo largo de sus polémicas; ha tomado ampliamente su terminología del lenguaje jurídico de los fariseos.

Y así es imposible pasar por alto el tono de fondo judicial del δικαιουν neotestamentario; aunque no aparezca con claridad siempre, resuena, sin embargo, por doquier; aunque no se manifieste positivamente en cada pasaje, puede, sin embargo, percibirse en todos ellos. Manifiestamente ya en los sinópticos: *Mt* 11, 19 (*cf. Rom* 3, 4); *Mt* 12, 37; *Lc* 10, 16, 15; 18, 14. Claras muestras del tono judicial hállanse sobre todo en san Pablo: en los textos escatológicos (*Rom* 2, 13; 8, 33; *I Cor* 4, 4), δικαιουν puede entenderse solamente en sentido judicial; es probable que «justificar» como concepto jurídico fuera

paulatinamente empleado por los judíos con un valor escatológico y que en seguida la justicia forense y escatológica fuera atribuida por san Pablo al hombre ya en el presente. Se considera particularmente como «justificado» aquel que en un proceso (en κρινεσθαι) alcanza la absolución, vence (en *Rom* 3, 4, δικαιωθηναι y νικαν son situados paralelamente); éste es, en general, el inocente, pero no en tanto *es* inocente, sino en cuanto se le *reconoce*. Verdad es que en Jesucristo —paradoja de la gracia (*Rom* 3, 23 s.; 6, 20)— es precisamente el injusto el que es reconocido como justo en razón de la fe (*Rom* 4, 5), y así «justificar» significa lo mismo que «contar la fe como justicia» (*Rom* 4; *Gál* 3, 6). Asimismo para el uso judicial de δικαιουν. Los términos ἐνωπιον αὐτου (*Rom* 3, 20) y παρα τῳ θεῳ (*Gál* 3, 11; *Rom* 2, 13), utilizados conjuntamente con este vocablo, son fórmulas características de tribunal; el contrario de δικαιουν, a saber, κατακριναι (*Rom* 8, 33; *I Cor* 4, 3-6), es un concepto forense; incluso el empleo de δικαιωσις y δικαιωμα (precisamente en oposición a κατακριμα) es forense. El adjetivo δικαιος tiene ya en los Setenta una relación muy estrecha con el juicio de Dios; el hombre es justo cuando ha sido reconocido como tal, a saber, cuando ha sido declarado justo o justificado, si fuere necesario. Es cierto que, en suma, el sustantivo δικαιοσυνη excede en mucho a la significación de δικαιουν, pero tampoco aquí pueden pasarse por alto los aspectos judiciales. Se encuentran no solamente en la doctrina moral griega, en Josefo y Filón; no solamente en el Antiguo Testamento, en los Setenta y en la Sinagoga, sino también en el mismo Nuevo Testamento, particularmente en los escritos paulinos, pero también en los demás. Un hombre no posee simplemente por sí mismo δικαιοσυνη —ya sea como condición de salvación, ya como bien de salvación—, sino frente a otro, ante quien es responsable, en el juicio de otro, que se le concede (no como cualidad, sino como relación de grandeza). Pero en δικαιοσυνη (como también en el adjetivo δικαιος), como unión de justicia y *gracia*, queda particularmente claro que en «justificar» y en la «justificación» no se trata de un acto de retribución judicial, sino de un acto judicial de gracia para la salvación del hombre. El carácter gracioso de la justificación, en la cual es absuelto y justificado precisamente el que es *injusto*, indica que la justificación *de Dios* sólo analógicamente puede ser concebida como acto judicial.

Pablo utiliza δικαιουν casi exclusivamente para hablar del juicio de Dios, ya para el hacer justificador de Dios, ya para la absolución del hombre, que se hace así δικαιος (justo) y recibe en Cristo el don divino de la δικαιοσυνη (justificación).

El carácter judicial tiene, para la justificación, un significado fundamental. Porque no se trata solamente de cualquier proceso físico que se cumple en el hombre, sino de un veredicto, de una declaración de justicia, de una sentencia, de una no imputación del pecado y una imputación de la justicia de Cristo (*Imputation, Rom* 4; *Gál* 3, 6) por *Dios;* así se manifiesta la seriedad de la situación, saliendo al paso de todas las ligerezas culpables: se trata de *Dios,* de su ira personal y de su gracia personal. Pero precisamente por esto se manifiesta también, sobre todo desaliento y desesperación de la conciencia atormentada, el carácter consolador de esta condición, que lo supera todo: yo no tengo que esforzarme en vano en descargarme de la culpa; es el mismo Dios quien la borra perdonándome por su palabra de gracia, absoluta y completamente. En otro lugar hemos mostrado que la tradición católica no excluye, sino que incluye el carácter judicial de la justificación. Toda la tradición católica insiste en que la justificación de Dios debe ser tomada en serio: Dios hace lo que dice. La sentencia de Dios significa una introducción del hombre en la justicia de Dios y, por lo mismo, un cambio esencial. El *declarar* justo de Dios es, como declarar *de Dios,* al mismo tiempo un *hacer* justo. De esto se sigue que la justificación contiene en sí todos los efectos esenciales y los cambios efectivos que se producen en el justificado, así como una santificación positiva, suscitada por Dios. Pero queda en pie que el «justificar» bíblico, y particularmente el paulino («justificación»), no expresa esto formalmente.

2. *La santificación tiene carácter cultual:* el término ἅγιος (santo) es, en su origen, un concepto cultual y designa la cualidad de las personas y las cosas que pueden entrar en contacto con Dios. En el griego profano, este término es utilizado, en primer lugar, en relación con los objetos y lugares sagrados y adquiere con el helenismo un colorido oriental: lleva en sí todas las variantes de su equivalente hebraico *kadosh.* Pero éste, a su vez, tiene desde el comienzo una estrecha relación con cuanto hace referencia al culto, ya sea en forma sustantiva adjetiva y verbal, tanto cuando designa a Dios, como cuando designa un hombre, una cosa, un lugar o un tiempo. Concretamente emparentado con *tahr* (pureza, ἁγνος), que es el concepto ritual fundamental, *kadosh* (ἁγιος) es el concepto cultual: pero ambos tienen su origen no en la ética humana, sino en el numen divino. Sólo con el tiempo, en la teología profética, el concepto cultual de santificación se convierte en un concepto ético, de suerte que en el judaísmo posterior al exilio la corriente sacerdotal y cultual (que domina en la literatura de la ley) se cruza con la corriente moral y

profética (que domina en la poesía de los salmos); pero el fundamento cultual del concepto ἅγιος (santo) subsiste tanto en la literatura postexílica como en la rabínica.

El concepto de santidad neotestamentaria descansa sobre el del Antiguo Testamento. La relación entre santidad y culto es expresada ya en el nombre de Dios (*Act* 4, 8). Pero mientras la santidad del Padre se halla más supuesta que expresada, la expresión deuteroisaica ὁ ἅγιος παις (santo servidor) se halla aplicada a Cristo (*Act* 4, 27. 30; *cf. Mt* 12, 18); este atributo, al mismo tiempo de majestad y de humildad, evoca —junto con el origen divino— la misión cultual del que trae la salvación; Cristo se da a sí mismo como santa ofrenda para abrir de nuevo al pueblo pecador el acceso a lo que es santo (véase *Act* 3, 14; 4, 27; sobre todo, *I Pe* 1, 18; *Heb* 9). Cristo aparece a la vez como ofrenda, sacerdote y templo. Pero en el Espíritu Santo de Jesucristo se funda la nueva comunidad cultual (*Rom* 5, 5; *I Cor*, 3, 16; 6, 19; *II Cor* 13, 13; *Ef* 2, 20-22); el Espíritu habita en la comunidad cristiana (*I Tes* 4, 8; *II Tim* 1, 14), en la medida en que ésta está establecida en la santidad del Espíritu (*II Tes* 2, 13). El pueblo santo es un sacerdocio real (*I Po* 2, 9) y, al mismo tiempo, una ofrenda, y está santificado en el Espíritu Santo (*Rom* 15, 16): la santa e inmaculada Iglesia (*Ef* 5, 27), la Iglesia de los santos (*I Cor* 14, 33). Pero incluso en relación con cada cristiano en particular es manifiesta la relación entre santidad y culto: la vida cristiana, como ofrenda santa agradable a Dios (*Rom* 12, 1; 15, 16), santa y sin mancha (ἀμωμος en el sentido de pureza cultual o aptitud para el culto). El carácter cultual de ἅγιος se expresa particularmente en la aplicación a la carne de los sacrificios (*Mt* 7, 6), al santuario (*Heb* 8, 2; 9, 1. 2. 3. 24. 25; 13, 11), a Jerusalén (*Mt* 4, 5; 27, 53; *Act* 11, 2; 21, 2. 10; 22, 19), al templo (*Mt* 24, 15; *Act* 6, 13; 21, 28), a la Alianza (*Lc* 1, 72), a los escritos (*Rom* 1, 2), al beso (*Rom* 16, 16; *I Cor* 16, 20; *II Cor* 13, 12). Hasta en los textos escatológicos (*Ap* 20, 9; 22, 11) se comprueba el subsuelo cultual del concepto ἅγιος que atraviesa el Antiguo y el Nuevo Testamentos.

Pero, ¿qué ocurre con los vocablos que no significan sólo «santo» o «santidad» (ἁγιοτης, ἁγιωσυνη), sino directamente «santificación»? Ἁγιαζειν, que se encuentra casi solamente en el griego bíblico, tiene, ya en los Setenta, como réplica a *kadosh*, un sentido cultual. En el Nuevo Testamento es utilizado para objetos que se emplean en el culto o que son idóneos para él (*Mt* 23, 17. 19; *I Tim* 4, 5), o para personas a las cuales se atribuye un carácter cultual, que se hallan integradas en el medio sagrado, y por esto mismo son consagradas,

santificadas; por el bautismo (*I Cor* 6, 11; *Ef* 5, 26), por la oblación de sangre (*Heb* 9, 13), por la sangre de Cristo (*Heb* 13, 12; *cf.* 2, 11; 10, 10), por el contacto con lo que es santo (*I Cor* 7, 14). El subsuelo cultual aparece con particular claridad en la relación de santificación con sacrificio de expiación (*Heb* 2, 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12; *Rom* 15, 16), entre santificación y pureza (*Ef* 1, 4; 5, 26; *Col* 1, 22; *I Tim* 4, 5; *II Tim* 2, 21), santificación y bautismo (*I Cor* 6, 11; *Ef* 5, 26). Solamente en el vocablo ἁγιασμος, que, al contrario de ἁγιοτης (santidad como estado del que es santo: *II Cor* 1, 12; *Heb* 12, 10) y ἁγιωσυνη (santidad como cualidad dinámica eficiente: *Rom* 1, 4; *II Cor* 7, 1; *I Tes* 3, 13; tiene su origen en la expiación, conteniendo así un elemento ético), no significa santidad, sino santificación en el sentido activo, es acentuado claramente el elemento ético: la práctica de la santidad sobre todo por la liberación de la impureza (ἀκαθαρσια): *Rom* 6, 19. 22; *I Tes* 4, 3. 4. 7; *II Tes* 2, 13; *I Tim* 2, 15; *Heb* 12, 14.

Del carácter originariamente cultual de la santificación se infiere que el concepto bíblico de santificación tiene en la vida otra raíz que el de justificación. No se halla aquí nunca en el segundo plano la imagen del desarrollo de un proceso o del juicio de un tribunal. Sino el קדש, como signo, de corte, de amputación, de separación y aislamiento de lo profano e impuro, de un ser puesto aparte para el servicio de Dios. El puro se convierte en santo, al ser retirado del uso profano y ser consagrado positivamente a Dios. En el Nuevo Testamento, los elementos físicos desaparecen de la santificación (Jerusalén, templo, santo de los santos, ofrendas, tiempos cultuales, objetos, vestidos, etc.; aquello a que solamente se alude en el Nuevo Testamento, aparece claramente explícito en la perspectiva del Antiguo), es decir, son transformados en elementos pneumáticos (*cf.*, por ejemplo, *Rom* 12, 1 s., donde la terminología cultual es interpretada espiritual y éticamente). La santificación es acción de Dios que determina la vida en oposición al pecado y la reivindica para sí: separación de lo pecaminoso-mundano y un ser puesto aparte para lo divino y sacral. Así, según el Nuevo Testamento, la santificación, en sentido cultual, consiste en arrancarse del mundo del pecado, de las tinieblas y de Satanás (*Act* 26, 18; *Ef* 2, 19; *Col* 1, 12 s.) y así en ser llamado a tener participación en la herencia de los santos (*Ef* 1, 18; *Col* 1, 12; *II Tes* 2, 13; *I Pe* 1, 15). El concepto de santidad reviste así, al mismo tiempo, un carácter trascendente y expresa la sobrenaturalidad divina, en la cual pueden participar los santos (*cf.* la expresión πνευμα ἁγιον como Espíritu que procede de Dios, o

bien γραφαι ἁγιαι como escritos producidos por Dios, o bien el enraizamiento de los creyentes en la verdad divina descrito en *Jn* 17).

Lo vimos: con el «justificar» se halla siempre ligado un «santificar»; de qué manera, lo habremos de ver. Pero el bíblico «declarar justo» expresa tan poco el «santificar», como el bíblico «santificar» un «declarar justo».

3. *La justificación tiene una orientación más bien individual, la santificación colectiva:* la justificación no es tampoco un asunto puramente personal del individuo, sino un asunto de la comunidad; la justificación no es aislada por Pablo como un acontecer privado, sino integrada en la vasta perspectiva salvífico-histórica de la Redención de *todos* los hombres por la Iglesia (*Rom* 5, 18 s.; *cf.* 5, 12-17; 8, 32; 11, 32; *II Cor* 5, 14; *I Tim* 2, 6). En la muerte y en la resurrección de Cristo son redimidos, justificados (*Rom* 3, 21-26; 4, 25; 5, 9; 8, 3) *Gál* 3, 13; *II Cor* 5, 18-21; *cf. Jn* 12, 31). El carácter colectivo, eclesiológico de la justificación es indudable, y toda justificación individualista, un camino equivocado (dejamos aquí de lado los problemas de la teología de la Iglesia y de los sacramentos relacionados con la doctrina de la justificación).

Y, sin embargo, es cierto que la justificación —en oposición a la santificación— es orientada más bien hacia el individuo (el cual es cierto que en seguida se hace miembro del Cuerpo de Cristo). Salta a la vista que ni δικαιουν ni δικαιωσις aparecen nunca empleadas en relación con ἐκκλησία o un vocablo equivalente. Del empleo de δικαιος y δικαιοσυνη pueden hacerse parecidas observaciones. Generalmente, en la justificación, los elementos comunitarios son relegados al segundo plano, lo que no sucede con la santificación.

Si se considera la justificación en su carácter judicial, esa constatación no va a asombrarnos. Se trata de la declaración personal de justicia hecha por Dios, y el *individuo* es la causa. Se trata del juicio personal de Dios, al cual tiene que apelar el individuo, sometiéndose a él en la fe. Por este motivo, las afirmaciones «objetivas» sobre la justicia de Dios se relacionan siempre con la fe (*cf. Rom* 1, 17; 3, 22-28; 4, 5. 1). Cuando la fe es imputada a justicia (*Rom* 4, 3. 5 s.; 9, 11. 22; *Gál* 3, 6), este acontecimiento concierne individualmente a cada uno. La justificación así, a causa de su carácter judicial, no es, a la verdad, individualista, pero se determina predominantemente con carácter individual.

Otra cosa sucede con la santificación. Evidentemente, en el nuevo Testamento se habla de «santos» considerados individualmente (de los profetas en *Lc* 1, 70; *Act* 3, 21; *II Pe* 3, 2; de san Juan Bautista

en *Mc* 6, 20; de los apóstoles en *Ef* 3, 5; de los cristianos en *I Pe* 1, 16; etcétera; *cf.* la expresión οἱ ἅγιοι en *Act* 9, 13. 22; *Rom* 8, 27; etcétera) ¿Cómo podría haber un Cuerpo santo sin siembros santos (*Ef* 4; etc.)? El carácter personal, individual de la santidad es indudable, y toda doctrina colectivista de la santidad constituye un camino errado.

Pero precisamente desde la comunidad santa se ve a los miembros santos. Y la idea de culto nos permite explicar por qué en la santificación lo comunitario ocupa el primer plano. Pues una nueva raza santa ha aparecido, un sacerdocio real, un pueblo santo (*I Pe* 2, 9). Cristo, el Santo de Dios, es el fundador de la nueva comunidad de culto. Se ha ofrecido por la Iglesia, para santificarla, para que sea santa e inmaculada (*Ef* 5, 26 s.). En su muerte ha sido así fundada esta comunidad (*Rom* 5, 9 ss.; II *Cor* 5, 18 s.); sus signos visibles son bautismo (*Rom* 6, 3; *I Cor* 12, 13; *Col* 2, 12; *Tim* 3, 5) y cena (*I Cor* 11, 26; 12, 13; *II Cor* 5, 17). Las fronteras nacionales son abolidas; el pueblo de Dios no está constituido ya solamente por los israelitas, sino por los paganos. También éstos son santos, amados y elegidos de Dios (*Col* 3, 12); son santificados en Jerusalén (*I Cor* 1, 2; *cf.* 6, 11); una ofrenda, santificados en el Espíritu Santo (*Rom* 15, 16); ya no extranjeros y huéspedes, sino conciudadanos de los santos y familiares de la casa de Dios (*Ef* 2, 19); capacitados para tener parte en la herencia de los santos en la luz (*Col* 1, 12), en la riqueza de su herencia gloriosa en la comunidad de los santos (*Ef* 1, 18). Así, judíos y paganos —designadas ambas comunidades a menudo como «los santos»— forman una Iglesia santa y sin mancha (*Ef* 5, 27), a la cual las comunidades particulares de los santos (*I Cor* 14, 33) son incorporadas como comunidades integradas. Un santo templo, cuyas piedras vivas son los creyentes y donde habita Dios en el Espíritu (*Ef* 2, 21; *cf. I Cor* 3, 16; 6, 19; *Ef* 2, 20); una comunidad del Espíritu Santo (*Rom* 5, 5; *II Cor* 13, 13; *I Tes* 4, 8; *II Tim* 1, 14), en la cual el mismo Cristo es sacerdote y víctima (*Heb* 9). Así ve Pablo la comunidad cristiana de los «santos» (*Rom* 1, 7; *I Cor* 1, 2; 14, 33; *II Cor* 1, 1; *Ef* 1, 1; *Flp* 1, 1; *Col* 1, 2; etc.) como Pueblo (*Rom* 9, 25 s.; 11, 1 s.; 15, 10; *II Cor* 6, 16), Israel (*Rom* 9, 8; *Gál* 3, 29; 4, 26 ss.; 6, 16; *Flp* 3, 3), como *Ekklesía* (*I Cor* 1, 2; *Ef* 1, 22; 5, 23; *Col* 1, 18; etcétera), como *Templo* (*I Cor* 3, 16 s.; *II Cor* 6, 16; *Ef* 2, 21), como Cuerpo (*I Cor* 10, 16 s.; 12, 12 ss.; *Ef* 1, 23 s.; 4, 4. 12. 16; *Col* 1, 18; 3, 15; etc.), como Esposa (*II Cor* 11, 2; *Ef* 5, 26 s.).

Los cristianos, en el Nuevo Testamento, y especialmente en san Pablo, son considerados así esencialmente como colectividad, como

continuación del pueblo del Antiguo Testamento, elegido y santo, es decir, como ἐκκλησία, como reunión de los que han sido llamados por Dios a la santidad, a participar en su propia santidad. La Comunidad cristiana es santa, no por sí misma, sino por el Espíritu, que es hacedor de santidad. ¡El cristiano individual es santo en el Espíritu Santo (bautismo), por pertenecer a la comunidad santa! Por pertenecer a la Comunidad santa, es separado del mundo y del pecado y puesto aparte para Dios.

La santificación así, a causa de su carácter cultual, no es colectivista, pero tiene un alcance predominantemente colectivo.

4. *No hay autojustificación:* el carácter fundamentalmente judicial de la justificación supone todavía otro: en la justificación no cuentan obras ni esfuerzos morales: «Pues sostenemos que el hombre es justificado por la fe sin obras de la Ley» (*Rom* 3, 28). «Mas al que no trabaja, sino que cree en el que justifica al impío, la fe le es computada por justicia» (*Rom* 4, 5). «Sabiendo que no se justifica el hombre por las obras de la Ley, sino por la fe en Jesucristo, hemos creído también en Cristo Jesús, esperando ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la Ley, pues por éstas nadie se justifica» (*Gál* 2, 16; *cf.* 3, 5-14. 24; 5, 5; *Rom* 3, 21-27; 4; 5. 11; 9, 30-32; 10, 4-6; *I Cor* 4, 7; *II Cor* 12, 9; *Flp* 3, 9).

Pablo, partiendo de una posición antifarisaica del problema, apunta, en primer lugar, a las obras de la Ley mosaica, pero hay que entenderlo también de todas las obras y ejecuciones morales del hombre. Si ya las obras prescritas por la santa Ley de Israel no contribuyen a la justificación, tampoco contribuirán *(a fortiori!)* las demás obras. Pues las obras de la Ley no son *en sí* malas, pero es verdad que han de ser cumplidas por el *creyente* de otra manera, por el amor (*Rom* 3, 31; 13, 18; *Gál* 5, 14). Lo que en la antigua manera es falso es que las obras en la perspectiva de la justificación pretenden fundar un καυχασθαι del hombre. Las obras son radicalmente inaptas para la justificación *porque* de alguna manera constituyen una autoejecución, que pretende significar una «glorificación» del hombre (*Rom* 3, 2 s.). Y esto vale, naturalmente, no sólo para las obras de los judíos, cuyo comportamiento pecaminoso fundamental es realmente la «autoglorificación» (*Rom* 2, 17. 23), sino también para las obras de los paganos (*I Cor* 1, 19-31). *Ninguno* puede glorificarse a sí mismo ante Dios (*I Cor* 1, 29) si no es en el Señor (*I Cor* 1, 31; *II Cor* 10, 17) y en su propia flaqueza (*II Cor* 11, 30; 12, 9; *Gál* 6, 14). El que quisiera glorificarse de *alguna* obra, olvidaría que *nada* se tiene que no se haya recibido (*I Cor* 1, 29). Hay que excluir toda

justificación «propia» (*Rom* 10, 13). Trátese ya de obras de la ley mosaica, trátese ya de obras de cualquier sistema moral, no ayudan en absoluto a la justificación del hombre; nadie puede subsistir frente a Dios por su propia fuerza. Somos justificados por la *gracia* de Dios, y de esta manera en la justificación hay que excluir *toda* ejecución humana (*Rom* 3, 24; 4, 14-16; 5, 13. 17; 6, 14; 11, 5 s.; *Gál* 2, 21; 5, 4): «Pero si es por gracia, ya no es por las obras, que entonces la gracia ya no sería gracia» (*Rom* 11, 6). Si es por la gracia, no puede entonces hablarse de una justificación que tuviera por fundamento *alguna* responsabilidad.

Todo acto humano, toda eficacia humana se hallan, pues, excluídos, pero no aquella *acción* humana que no quiere ser eficacia, sino renuncia a la eficacia; que no quiere realizarse a sí misma obrando, sino abandonarse en la confianza. Esa acción fundamental del hombre, que en su última pasividad es altamente activa, es la *fe*. La fe es el sacrificio radical de καυχησις, de la «glorificación de sí mismo» (*Rom* 3, 27). Esta fe, que al mismo tiempo es obediencia radical (*Rom* 1, 5; *Gál* 3, 2. 5), no es la misma justificación, sino la condición para la acogida subjetiva y la realización de la justificación en el hombre (*Rom* 1, 17; 3, 22. 26. 28. 30; 4, 5. 1; 9, 30. 32; 10, 6. 10; *Gál* 2, 16; 3, 6-14. 24-27; 5, 5; *Flp* 3, 9).

La justificación «por la sola fe» expresa la incapacidad total del hombre para toda suerte de autojustificación. En la justificación, el pecador no puede dar nada que no reciba de la gracia. Simplemente, esta actitud de sumisión confiada a la sentencia graciosa de Dios es la fe, que no se atribuye a sí misma su acción o su comportamiento, lo que constituiría solamente el estilo más refinado de «autoglorificación» (*I Cor* 4, 7; *Rom* 4, 20). De esta manera, ninguna obra, ni tan siquiera una obra del amor, justifica al hombre, sino solamente la fe, por la cual es el mismo Dios el que justifica. Esta fe como don gracioso de Dios no es esfuerzo productivo, sino el abandonarse a sí mismo a Dios, entrega a la gracia de Dios como respuesta a la acción de Dios. Este acto humano fundamental, que consiste en recibir el *kérigma*, es al mismo tiempo saber (*Rom* 5, 3; 6, 8 s.; *II Cor* 1, 7; 4, 13 s.; 5, 6) y confianza (*Gál* 3, 6; 4, 3; *II Cor* 1, 9); es al mismo tiempo conocer y confesar, y comprende tanto el temor (*Rom* 11, 20-25; *II Cor* 5, 11) como la esperanza (*Rom* 4, 18; 5, 5).

¿Y el amor? Hay obras del amor; también son excluidas de la justificación, aunque la fe del justificado debe cumplirse en el amor (*Gál* 5, 6). Pero el amor mismo no es obra. En la medida en que se arranca del yo y se da a Dios sin reserva y sin rodeo, hay que situarlo

más bien en el lado de la fe. Hay una fe muerta de los demonios, que toma conciencia de sí misma y no se entrega (*Sant* 2, 19), pero no es ésta la fe auténtica, viva, en virtud de la cual Dios justifica al pecador. Fe y amor, cuando son auténticos, son entrega del hombre entero. No existe auténtica fe sin amor, ni auténtico amor sin fe. Pero mientras en la fe domina más bien la sumisión confiada (¡y evidentemente amorosa!) teniendo en cuenta nuestra propia indignidad, en el amor domina el olvido propio (¡y evidentemente creyente!), teniendo en cuenta el amor benevolente de Dios. Pero el uno no existe sin el otro, y cada uno vive del otro y en el otro. No en vano para descripción de la totalidad de la existencia cristiana son nombrados fe y amor, juntamente con la esperanza, la cual expresa la tensión escatológica del don humano (*I Cor* 13, 13; *I Tes* 1, 3; 5, 8). Sin el amor nada sería la fe (*I Cor* 13, 2). El amor auténtico echa sus raíces en la fe, como la auténtica fe culmina en el amor. La fe se hace viva por el amor; pues el amor es el don del Espíritu de vida. No nos asombre que, en el contexto de la justificación tal como se desarrolla (*Rom* 5, 1), se plantee también el problema del amor, es decir, del amor de Dios, que se derrama en nuestro corazón por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (*Rom* 5, 5). Por el Espíritu, el amor de Dios se hace en nosotros la nueva fuerza de vida, de tal manera que somos capaces de cumplir la fe en el amor (*I Cor* 13, 13). Por consiguiente, incluso en la justificación no se da la fe sin el amor, con lo cual lo cierto es que es Dios siempre el que justifica, y no la fe, y no el amor.

Pero ¿por qué la relación tan manifiestamente subrayada por la Escritura entre justificación y *fe*? Tampoco en *Rom* 5, 5, hay ninguna relación *directa* entre justificación y amor, teniendo en cuenta que no se trata del amor del hombre, sino del amor de Dios; y en *Lc* 7, 47 (*cf.* también *I Pe* 4, 8), según las diversas interpretaciones de los exegetas, es muy incierto que se trate de la justificación en sentido estricto. ¿Por qué no se habla nunca de la justificación por el amor y, siempre, con énfasis, de la justificación por la fe? También esto se comprende, si se piensa en el carácter judicial de la justificación. Justificación es la declaración de justicia de Dios en su tribunal, y la actitud humana que se acomoda a esto es la sumisión obediente a esta sentencia. Justificación es el dictado del *juez benevolente*, y la actitud humana conveniente es de abandono en la fe y sobre todo en la confianza, reconociendo la propia indignidad frente a la gracia de Dios, abandono a la sentencia de gracia divina. En una palabra: la fe. Fe, por cierto, del que ama y así fe amante,

pero no un amor que degrade a la fe: no es conforme a la situación del pecador olvidarse de su miserable existencia de pecado para abismarse en la bondad misericordiosa de Dios. Fe, por cierto, en el amor y desde el amor, pero —¡para el pecador que ha de ser justificado!— un amor confuso, no desvergonzado. Se hablaría de amor de desvergonzado si el hijo pródigo, inconsciente de su vida de perdición, se colgara simplemente del cuello de su padre diciéndole: «Te amo», en vez de arrojarse a sus pies con amor avergonzado y confesar humildemente, lleno de confianza: «Padre, he pecado; ya no soy digno de ser llamado hijo tuyo» (*Lc* 15, 21). Se hablaría de amor desvergonzado si la pecadora, olvidando su pasado, se dirigiera con cordial familiaridad al Señor misericordioso, en vez de mendigar su misericordia, con amor avergonzado, besar por detrás sus pies y llorar sus pecados. Se hablaría de amor desvergonzado si el pecador, en desconocimiento penoso de su situación, hablara de amor, en vez de someterse, con amor confuso y fe sencilla, a la graciosa absolución de Dios. Como si el pecador no se hubiera mostrado indigno del amor de Dios y no debiera empezar reconociendo que no era digno de amar a Dios, el Padre, para *volver* así a ser digno del amor. Como si la justificación fuera la reconciliación intrascendente de dos enamorados que se hubieran separado y luego volvieran el uno a los brazos del otro para cantar: «¡No ha ocurrido nada!» Como si la justificación fuera una «reciprocidad» de amor al mismo plano y no más bien el *juicio* gracioso *de Dios sobre* el pecador, frente a cuyo juicio lo oportuno no es las protestas de amor, sino el sometimiento lleno de confianza, precisamente con amor vergonzante. Aunque la fe sin el amor carece de valor, con razón habla siempre la Escritura de la justificación por la fe. Pero esta fe que para la misma justificación excluye todas las obras y méritos, quiere, justificada, participar activamente por las obras del amor: como fe, que se manifiesta eficaz por el amor (*Gál* 5, 6). En otro lugar se ha mostrado el fundamento del *sola fide* en la tradición católica (y en particular en el concilio de Trento).

Pablo es quien se ha preocupado expresamente de saber cómo se hace justo el hombre. Es digno de atención que en el uso específicamente paulino de δικαιουν no se trata nunca de una autojustificación del hombre. O bien δικαιουν es dicho de Dios, que justifica él mismo (*Rom* 3, 26. 30; 4, 5; 8, 30. 33; *Gál* 3, 8), o del hombre, que no justifica, sino que *es* justificado (*Rom* 2, 13; 3, 20. 24-28; 4, 2; 5, 1. 9; *I Cor* 4, 4; 6, 11; *Gál* 2, 16 s.; 3, 11. 24; 5, 4; *Tit* 3, 7); hay que añadir entre los libros del Antiguo Testamento, igualmente en sentido pasivo para

el hombre: *Mt* 12, 37; *Lc* 18, 14; *Act* 13, 39; *Ap* 22, 11 (pero la versión que indudablemente hay que preferir es: δικαιοσυνην ποιησατω ἐτι; el justo debe continuar practicando la justicia); *Rom* 6, 7, y *Act* 13, 38 (δικαιωθηναι ἀπο: justificado de la culpa o del pecado). Tampoco expresan ninguna justificación: *Rom* 3, 4 («para que seas reconocido justo»: es decir, por Dios), *I Tim* 3, 16 («justificado por el Espíritu»: por Cristo), *Mt* 11, 19 («la Sabiduría se justifica»; *cf. Lc* 7, 35), *Lc* 7, 29 (dar razón a Dios). Sólo dos pasajes en *Lc* hablan de un justificarse: en *Lc* 10, 29, no se trata de la justificación en sentido teológico, sino de un justificarse en el diálogo humano; *Lc* 16, 15, tiene, por el contrario, significación teológica: los fariseos quieren declararse a sí mismos justos delante de los hombres, presentarse como justos, lo cual es rechazado terminantemente por Jesús, con apelación al juicio de Dios.

Tampoco Santiago habla de autojustificación. Al hablar del hombre, emplea δικαιουν siempre en el sentido pasivo: el hombre *es* justificado —por Dios, lo que Santiago presupone con toda evidencia. Es verdad que en función de las obras, como Santiago explica en formal oposición a la tesis paulina (*Sant* 2, 14-26). Advirtamos, sin embargo, el distinto planteamiento del problema. Ambos se preguntan: ¿cómo llega a ser justo el hombre? Pero Pablo, en su respuesta, polemiza contra la autojustificación farisaica; Santiago, contra la inercia de la ortodoxia verbal. Por esto dice Pablo: no es el hombre quien justifica con sus obras, sino Dios en función de la fe. Pero Santiago dice: solamente es justo un hombre cuando su fe fructifica en las obras. Pero ni Pablo con su «sólo por la fe» quiere representar un libertinismo corintio, ni Santiago con su «fe y obras» una moral farisaica del mérito. Ni Pablo pretende sustituir las obras por la fe, ni Santiago la fe por las obras. Pero el planteamiento del problema por Pablo es más amplio: también él acentúa la necesidad de las obras (que para él representan los frutos del Espíritu y de acuerdo con las cuales es juzgado el hombre). Pero mientras Santiago polemiza solamente contra el quietismo perezoso de la fe y se queda así más bien en la superficie, Pablo ataca al mismo tiempo el activismo presuntuoso de las obras y sitúa en otro nivel el problema de la justificación. En este punto, Pablo penetra en aquella última profundidad donde toda obra buena del hombre es puesta en duda por la gracia de Cristo, que alcanza al pecador. En esta última profundidad de la gracia de Dios que justifica al pecador, sólo una solución le queda al hombre: la fe confiante y receptiva. Así, el paulino «sólo por la fe» constituye el postulado del «fe y obras» de Santiago

—y también de Pablo (¡obras como frutos del Espíritu Santo!). Y se observa en seguida que el mismo concepto tiene en Santiago y en Pablo un contenido distinto: «Justicia»: el acuerdo ético entre doctrina y vida (Santiago) y el don de gracia concedido gratuitamente por Dios al pecador (Pablo); «Fe»: una toma de conocimiento puramente intelectual, que en sí está muerta (Santiago); y el acto humano total que consiente y que confía en el *kérygma* y que halla su eficacia en el amor (Pablo): «Obras»: las obras de piedad y de amor al prójimo que han de ser practicadas por los cristianos (Santiago) y las obras de la Ley o de la moral general que son el presupuesto de la justificación (Pablo). Santiago entiende así la «justificación» no en el sentido estricto de san Pablo, sino en un sentido más amplio. Lo que es contradictorio en las palabras, no lo es en el contenido.

Por difícil que resulte establecer un acuerdo entre Pablo y Santiago, no es menos cierto que este último no habla de una autojustificación.

Así: sólo una vez (*Mt* 16, 15) emplea en el Nuevo Testamento δικαιουν por autojustificación —para rechazarlo enérgicamente—. La palabra δικαιωοις no se emplea tampoco nunca en el sentido de una autojustificación. En el Nuevo Testamento, la justificación del pecador por Dios significa, es cierto, autojustificación *de Dios* (*Rom* 3, 26), pero no es posible pasar de la justificación de Dios a la autojustificación del *hombre*.

Es cierto, el pecador justificado se ha hecho justo y debe vivir como justo, debe buscar la justicia, debe practicar la justicia (*Ap* 22, 11). La «justicia» produce sus efectos inmediatamente en la vida, está ordenada a la acción, más que la «santidad», que, según su sentido verbal, significa, en primer lugar, un estado duradero de consagración a Dios. Pero por el hecho de practicar el hombre y buscar la justicia, no se justifica a sí mismo. Ni antes ni después de la justificación de Dios puede y debe justificarse a sí mismo. Ligado con el carácter judicial de la justificación hállase lo siguiente: el pecador fue declarado justo, y debe someterse en la fe a esta sentencia. No tiene derecho a dictar una sentencia a su favor en sus propios asuntos; como pecador que debe ser justificado, es enteramente incompetente. Pero esto es también así *después* de la sentencia de Dios, que lo declara justo. Sin ningún mérito del hombre, más aún contra todo su ser pecador, esta sentencia se convirtió en una absolución salvífica. ¡Justificación por la pura gracia de Dios! ¿Cómo osaría aquel que ha sido agraciado y justificado por Dios

arrogarse, en suma, la calidad de juez que se justifica a sí mismo? ¡Como si la gracia no *continuara* siendo gracia!

Este carácter judicial de la justificación nos permite comprender por qué Pablo no deduce nunca de la doctrina de la justificación, como tal una exigencia moral. Incluso cuando sería normal, a saber, cuando en mitad de la exposición de la doctrina de la justificación ha de responder a una objeción de orden moral, su argumento ético no se apoya directamente en la sentencia justificadora de Dios, sino en el bautismo y en el ser sepultado en Cristo (*Rom* 6, 1 ss.). No como si la doctrina de la justificación pudiera ser aislada; lo acentuamos y hemos de acentuarlo otra vez. Pero para no falsear la obra de gracia de Dios convirtiéndola en una obra positiva del hombre, hay que afirmar con toda energía: ¡la justificación del pecador por Dios no puede llegar a ser una autojustificación del pecador!

5. *Pero «autosantificación»*: otra cosa sucede con la santificación: la santificación divina empuja al hombre a santificarse a sí mismo: «Conforme a la santidad del que os llamó, sed santos en todo, porque escrito está: "Sed santos, porque santo soy yo"» (*I Pe* 1, 15-16; *cf. Lev* 11, 44). La «autosantificación» del hombre puede con facilidad ser mal comprendida. Dios es quien santifica; lo vimos. ¡Dios en Jesucristo! El Santo de Dios, rechazado por los hombres, se ofreció en la cruz para nuestra santificación, para dársenos de nuevo en la Resurrección: Cristo es nuestra santificación (*I Cor* 1, 30), su Espíritu Santo le da cumplimiento (*II Tes* 2, 13; *I Pe* 2, 2). Santidad significa, por lo tanto, el estado de pertenencia y de consagración, en el cual el hombre, participando del Espíritu Santo como miembro de la Iglesia, es llamado —en Cristo— al servicio y al sacrificio santos. En este aspecto, pues, no hay una santificación del hombre por sí mismo, ninguna santificación por sí mismo, sino solamente por la inmerecida gracia de Dios, en Jesucristo, por el Espíritu Santo.

Pero hay una «autosantificación» del hombre, en la medida en que el mismo hombre —no por sí mismo, sino él mismo— tiene que santificarse a sí mismo. «La voluntad de Dios es vuestra santificación» (*I Tes* 4, 3): la voluntad de Dios es el fundamento y la meta de la continuación de nuestra santificación. Por tal santificación se entiende el cambio que place a Dios (*I Tes* 4, 1), el cual consiste en guardar los mandamientos (*I Tes* 4, 2), en particular la pureza de la vida corporal, guardándose de la impudicia (*I Tes* 4, 3), de tal manera que la comunidad en el matrimonio se desenvuelva también en la

santificación y el respeto (*I Tes* 4, 4). «No nos llamó Dios a la impureza, sino a la santidad» (*I Tes* 4, 7). Así tenemos que ofrecer nuestros miembros al servicio de la justicia para la santificación (*Rom* 6, 19); así el fruto de la pureza es la santificación (*Rom* 8, 22); en él tenemos que perseverar con modestia (*I Tim* 2, 15). Tenemos que buscar la santificación, sin la cual nadie verá al Señor (*Heb* 12, 14).

Existe, por lo tanto, «autosantificación», una santificación en sentido ético. Ésta no es expresada en el Nuevo Testamento por el vocablo ἁγιαζειν, que posee, en general, una significación cultual y no ética. Pero precisamente del carácter cultual de la santificación resultan sus componentes éticos (*cf.* el punto de contacto en *Rom* 12, 1: la vida moral de los cristianos como ofrenda santa; *cf. Rom* 15, 16). El veredicto justificante de Dios no necesita ser sancionado por parte del hombre. El separar Dios, para santificarle, al hombre de lo pecaminoso profano para ponerlo al servicio de Dios, exige de este hombre una separación, renovada cada día, de sí mismo, del mundo y del pecado. El indicativo se convierte en imperativo, es su fundamento: «El santo santifíquese más» (*Ap* 22, 11). En la obra de Cristo, nuestra santificación es cumplida y cierta, pero debe producir sus frutos constantemente por la fuerza del Espíritu de Cristo. La santificación es puro don de Dios, pero exige que el hombre la guarde y la continúe sin cesar. Al abandono de la fe en el Dios que justifica y santifica debe seguir la obediencia amorosa al mandato de Dios. ¡En el amor, el cumplimiento sin ley de la ley! Contra el legalismo de derecha y el libertinismo de izquierda, ¡la libertad de los hijos de Dios!

La santificación de orden ético se cumple en las buenas obras, que Dios, en su gracia, nos permite cumplir (*II Cor* 9, 8; *Ef* 2, 10; *Flp* 2, 12-16); las buenas obras son frutos del Espíritu (*Gál* 5, 22). Somos colaboradores de Dios, συνεργοι, *cooperatores* (*I Cor* 3, 9). El hombre es justificado sin las obras, sólo por la fe; pero es juzgado según las obras de la santificación (*Rom* 2, 6; *II Cor* 5, 10; *II Tim* 4, 7 s. 14); en ellas se manifiesta la autenticidad de la fe (*Ap* 2, 3); son obras cumplidas en Dios (*Jn* 3, 21), obras de la fe (*I Tes* 1, 3; *II Tes* 1, 11), que es activa en el amor (*Gál* 5, 6).

La santificación ética del hombre se expresa sobre todo por el vocablo ἁγιασμος (en oposición completa al vocablo δικαιωσις). Como se ve por los pasajes citados más arriba, designa casi siempre la forma de vida moral y el comportamiento moral del hombre, la práctica de la santidad y el proceso del santificarse. Carácter ético tiene

también ἁγιωσυνη (*II Cor* 7, 1; *I Tes* 3, 13), que posee un elemento cultual fundado en la reconciliación.

El creyente no contará así nunca con sus obras, sino que se considerará siempre como un siervo inútil, que no ha hecho más que cumplir con su deber (*Lc* 17, 9 s.). Demasiado conoce él su propia nada y su dependencia constante de la gracia de Dios. Realiza su salvación con temor y temblando, confiando sólo en la acción de Dios que opera su gracia (*Flp* 2, 13 s.), sabe las tentaciones que le amenazan (*I Cor* 7, 5; *II Cor* 2, 11; *Gál* 6, 1; *I Tes* 3, 5), y sus constantes posibilidades de fracaso (*I Cor* 10, 12; 15, 58; 16, 13). Se prueba a sí mismo (*I Cor* 11, 28; *II Cor* 13, 5; *Gál* 6, 4) y pide ser guardado en la fe (*I Tes* 3, 13; 5, 23). Y así sabe que ha sido aprehendido en Jesucristo, pero que a sí mismo no se posee todavía, conoce su total imperfección y su cumplimiento, que espera con impaciencia: «No es que la haya alcanzado ya, es decir, que haya logrado la perfección, sino que la persigo por si le doy alcance, por cuanto yo mismo fui alcanzado por Cristo Jesús. Hermanos, yo no creo haberla aún alcanzado; pero, dando al olvido lo que ya queda atrás, me lanzo en persecución de lo que tengo delante, corro hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús» (*Flp* 3, 12-14).

No hay una autojustificación del hombre, pero sí una «autosantificación»: es Dios en Jesucristo quien santifica al hombre por su Santo Espíritu. Pero el mayor milagro de la pura gracia de Dios es que, en el cumplimiento de la santificación de Dios, el mismo hombre puede santificarse —no por sí mismo, sino él mismo.

6. *De la justificación a la santificación:* sólo el hecho de que «santificar» pueda ser expresado por los vocablos ἁγιαζειν y ἁγιασμος, de los cuales el primero tiene una tonalidad cultual-religiosa y el segundo ética, muestra que, siempre que se habla de santificación (y de justificación), hay que guardarse de un equívoco peligroso. Identificar la justificación de Dios con la santificación ética del hombre es pelagianismo despótico. Pero separar la justificación de Dios de la santificación cultual y óntica (un hacer santo) de Dios es juridicismo impotente. Hay que separar, mejor, hay que distinguir la justificación de Dios y la santificación del *hombre,* en cuanto justificación y santificación son dos «etapas». Hay que identificar la justificación de Dios y la santificación *de Dios,* en cuanto justificación y santificación son dos «aspectos» del mismo y único proceso; el acontecimiento de la Redención en Jesucristo es uno, y en él Dios justifica y santifica al mismo tiempo. La justificación es más que un

mero veredicto de perdón, es un juzgar que hace justo. La δικαοσυνη no es sólo algo que se comunica; está comunicada ya, es un regalo que se otorga ya en el presente (*Rom* 3, 24-26; 5, 1. 9. 17; 8. 30; 9, 30; *I Cor* 6, 11); no es solamente una cualidad activa de Dios, sino también δωρεα, don recibido por el hombre (*Rom* 5, 17; *cf. Rom* 9, 30; 10, 6; *Flp* 3, 9), que significa vida en el espíritu (*Rom* 8, 10). Ya en las cartas polémicas a los Romanos y a los Gálatas, la justificación judicial no puede ser separada del ser en Cristo (*Gál* 2, 16-21: 3, 22-29; *cf. II Cor* 5, 21) y del lazo con el Espíritu (*Gál* 3, 2-5; 5, 5; *cf. I Cor* 6, 11). No obstante, en la controversia contra el judaísmo, la doctrina de la justificación judicial de san Pablo fue más aislada para ser puesta en valor (los demás temas de la doctrina de la Redención no se enlazan armónicamente con este aspecto, sino que más bien son dejados de lado: así, *Rom* 3-4: la justificación por la fe sola: *Rom* 5: la reconciliación con Dios; *Rom* 6: la incorporación a Cristo por el bautismo; *Rom* 8: los efectos del Espíritu; etc.) Más tarde, el modo de reflexión más polémico y exclusivo cederá a otro más irénico y sintético. Así, por ejemplo, en *Flp* 3, 7-11, particularmente en *Tit* 3, 4-7: «Mas cuando apareció la bondad y el amor hacia los hombres de Dios, nuestro Salvador, no por las obras justas, que nosotrosh ubiéramos hecho, sino por su misericordia, nos salvó mediante el lavatorio de la regeneración y renovación del Espíritu Santo, que abundantemente derramó sobre nosotros por Jesucristo, nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, seamos herederos, según nuestra esperanza, de la vida eterna.»

Pero tan de identificar es la justificación divina con la santificación *por Dios*, como no lo es la justificación divina (y es esto lo único que en teología es relevante) con la santificación *por el hombre*. Todo depende más bien —precisamente en la posición paulina del problema— de que la santificación moral del hombre no pretenda ser ni producir la justificación delante de Dios. Pero, inversamente, la justificación por Dios debe *conducir* a la santificación moral del hombre. Para Pablo fue siempre evidente que la justicia alcanzada por la sentencia de justificación δικαιωσις ζωης de Dios (*Rom* 5, 18), que está ligada con la nueva vida (*Rom* 5, 17. 21), conduce a la santidad (*Rom* 6, 19) practicada en la obediencia creyente (*Rom* 6, 16. 18) que se enlaza, a su vez, con todos los componentes del acontecimiento cristiano de Redención.

La justicia no se adhiere estáticamente al hombre, sino que está en el hombre y permanece anclada en la gracia de Dios. La justicia está y permanece ligada a la fe, así como la misma santificación

no puede ser otra cosa que una participación y una confirmación activas de la receptividad pasiva de la fe, la aceptación continua, verificándose en el amor, de aquello que la fe ha recibido en la justificación. Así, la santificación del hombre es el fruto de la justificación y santificación por Dios, completa si se mira a Cristo, que es nuestra santificación (*I Cor* 1, 30), incompleta si volvemos la mirada a nosotros mismos, que sólo tendemos a la perfección (*Flp* 3, 12-15; *Rom* 8, 23-25; *Gál* 5, 5), sometidos a la tentación, entregados al combate, una vida que consiste en morir a sí mismo, para vivir en Cristo por Dios: «El justo practique aún la justicia y el santo santifíquese más. He aquí que vengo presto...» (*Ap* 22, 11-12).

EXCURSO III

LA DOCTRINA DE KARL BARTH SOBRE LA PALABRA DE DIOS COMO PROBLEMA PLANTEADO A LA TEOLOGÍA CATÓLICA

«A la verdad, no puede tenerse absolutamente por cierto que la respuesta católico-romana a nuestra tesis que afirma que a Dios sólo puede conocérsele a través de su revelación pueda reducirse real y definitivamente al orden de ideas que corresponde a la explicación de la *analogia entis*. Hay que mencionar que Gottlieb Söngen, en dos artículos titulados "Analogia fidei",[1] ha expuesto una doctrina que se aparta apreciablemente de esta línea, según la cual no habría que sobreordenar en teología el conocimiento del ser al conocimiento del hacer de Dios, como tampoco la *analogia entis* a la *analogia fidei*, sino subordinarlos... Si la doctrina católico-romana de la *analogia entis* fuera *esta* doctrina, es verdad que entonces no tendría otro remedio que retractarme de mi anterior proposición que consideraba la *analogia entis* como "*la* invención del Anticristo". Y, por cierto, no deberíamos descuidar la advertencia que nos dirige, al recordarnos que nuestra participación a la obra de Dios es la obra de la gracia y, por lo mismo, de la fe y que existe un lazo necesario entre la *substantia* y la *actualitas verbi et fidei*. No me consta que *esta* doctrina de la *analogia entis* haya tenido otros representantes en el seno de la Iglesia católica y que haya sido expuesta en este sentido alguna vez.»

Así escribía Karl Barth el año 1940.[2] Después de un primer período de conversación entre teólogos católicos y Barth en los años veinte (Karl Adam,[3] Enrich Przywara,[4] Louis Malevez,[5] Erik Peterson,[6]), en el segundo período (desde 1930 hasta después de la guerra

1. G. Söhngen, «Analogia fidei», en *CVK* (1934), cuadernos 3 y 4.
2. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. II-1 (Zollikon-Zurich, 1940; 3.ª ed., 1948), páginas 89 s.
3. K. Adam, «Die Theologie der Krisis», en *Hoch*, 23 (1926), pp. 271-286.
4. E. Przywara, *Ringen der Gegenwart* (Augsburgo, 1929). Asimismo, diversos artículos en *StdZ*.
5. L. Malevez, «Un mouvement récent de la théologie protestante. L'école de Karl Barth», en *NRT*, 55 (1928), pp. 650-663.
6. E. Peterson, *Was ist Theologie?* (Bonn, 1925). (Peterson no se convirtió hasta más tarde a la Iglesia católica.)

mundial aproximadamente), determinado todavía esencialmente por *Der Römerbrief*, pero al mismo tiempo por el primer volumen de la *Kirchliche Dogmatik*, fue éste continuado con Robert Grosche,[7] Oskar Bauhofer,[8] Georg Feuerer,[9] Ludwig Lambinet,[10] Hermann Volk,[11] Louis Malevez,[12] J. Fehr,[13] J. Ries,[14] J. C. Groot,[15] G. Rabeaux,[16] y J. Hamer,[17] sobre todo con Gottlieb Söhngen,[18] quien imprimió al diálogo con Karl Barth un paso decisivo. Las palabras de Barth citadas más arriba lo demuestran de una manera impresionante. El tercer período, que comienza de una manera decisiva con la obra maestra de Hans Urs von Balthasar,[19] aportó una confirmación multiforme al empujón que entonces dio Söhngen. Desde aquel momento no volvió a aparecer en la *Kirchliche Dogmatik* de Barth la palabra polémica sobre la católica *Analogia entis*.

Karl Barth ha señalado repetidas veces que los dos primeros volúmenes de la *Kirchliche Dogmatik*, publicados en los años treinta, precisaban de un retoque a la luz de los resultados de los volúmenes ulteriores. Pero, al mismo tiempo, es cierto que estos dos volúmenes, precisamente en la fase actual de la discusión con Bultmann, o, mejor aún, con sus discípulos, no han perdido su actualidad, en particu-

7. R. Grosche, «Die dialektische Theologie un der Katholizismus», en *CVK*, 1 (1932), pp. 1-18 (reproducido en la obra colectiva de R. Gresche, *Et intra et extra* (Dusseldorf, 1958, pp. 157-171); «Gott und die Welt. Zum Werk eines Theologen», en *Pilgernde Kirche* (Friburgo de Brisgovia, 1938) pp. 77-95.

8. O. Bauhofer, «Dialektik oder Theologie», en *CVK*, 2 (1933), pp. 49-60.

9. G. Feuerer, *Der Kirchenbegriff der dialektischen Theologie* (Friburgo de Brisgovia, 1933).

10. L. Lambinet, «Zur *Analogia-Entis*-Problematik in Karl Barths Theologie», en *CVK*, 6 (1937), pp. 89-107.

11. H. Volk, *Die Kreaturauffassung bei Karl Barth. Eine philosophische Untersuchung* (Wurzburgo, 1938).

12. L. Malevez, «Théologie dialectique, théologie catholique et théologie naturelle», en *RevSR*, 18 (1938), pp. 385-429, 527-569.

13. J. Fehr, *Das Offenbarungsproblem in dialektisbcher und thomistischer Theologie* (Friburgo, 1939).

14. J. Ries, *Die natürliche Gotteserkenntnis in der Theologie der Krisis in Zusammenhang mit den Imagobegriff bei Calvin* (Bonn, 1939).

15. J. C. Groot, *Karl Barth en het theologische Kenprobleem* (Heiloo, 1946).

16. G. Rabeaux, «L'Incarnation du Verbe dans la théologie de Karl Barth», en *BLE*, 49 (1946), pp. 23-59; «L'élection de l'Église d'après Karl Barth», en *RevSR*, 23 (1949), pp. 343-352; «L'élection de l'homme individuel d'après Karl Barth», en *MSR*, 8 (1951), pp. 169-204; «De la connaissance de Dieu d'après Karl Barth», en *DV*, 20 (1951), pp. 51-72.

17. J. Hammer, *Karl Barth. L'occasionnalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique* (París, 1949).

18. G. Söhngen, «Analogia fidei», en *CVK*, 3 (1934), pp. 113-136, 176-208. *Cf.* también los artículos reunidos en *Die Einheit in der Theologie* (Munich, 1952); trad. castellana, *La unidad en la teología* (Madrid, Guadarrama, en prensa).

19. H. U. von Balthasar, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia, 1951).

lar para la teología católica.[20] Estos dos primeros volúmenes de 1932 y 1939 están consagrados a la doctrina de la palabra de Dios. Como prolegómenos a la *Kirchliche Dogmatik* son ya ellos mismos una dogmática «en miniatura». Intentaremos dar un esbozo del plan de esas aproximadamente mil quinientas páginas que, naturalmente, no puede excusar la lectura del mismo Karl Barth.[21] ¿Qué es la Palabra de Dios? La respuesta de Karl Barth será de nuevo un problema que se nos plantea a nosotros, un problema planteado a la teología católica. Al final tendremos que plantear también un problema a Barth. Pero sobre todo queremos escuchar, escuchar sus preguntas y aprender en ello. En el marco de que disponemos, no podemos responder a las preguntas de Barth: una respuesta sólida y pertinente exigiría un grueso volumen. Pero ¿no tiene algún valor haber comprendido ya las preguntas? ¿Una prueba de haberse dado cuenta de los puntos fuertes y débiles de una y otra parte? Así, estas preguntas pueden a su vez representar el papel de modestos *prolegomena* a una doctrina católica que profundice sobre la Palabra de Dios.

1. *La esencia de la Palabra de Dios*

¿Qué es para Karl Barth la Palabra de Dios? ¡Audaz pregunta! ¿Está la palabra de Dios presente como otra cosa cualquiera en este mundo? La Palabra de Dios, en cuanto palabra *de Dios,* es un misterio; sólo se puede conocer indirectamente, sólo a través de las formas en las cuales se realiza para nosotros. La Palabra de Dios es una, como el mismo Dios. Pero así como el único Dios es un Dios en tres Personas, de la misma manera la Palabra de Dios nos ha sido dada en una triple forma. Estas tres formas —no deducidas por una lógica inmanente, sino establecidas por los hechos— son la Revelación, la Escritura y la Predicación. No hay que representarse

20. Sobre la discusión Barth-Bultmann cf., desde el punto de vista católico, H. Fries, *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (Stuttgart, 1955); trad. castellana, *Existencialismo protestante y teología católica* (Madrid, Taurus, 1961).

21. Para el período que precede a la publicación de la *Kirchliche Dogmatik* hay que citar particularmente: *Der Römerbrief* (Berna, 1.ª ed., 1919; Munich 2.ª edición, 1922); *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge* (Munich, 1924); «Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt», en *ZZ,* 3 (1925), páginas 119-140; «Das Schriftprinzip der reformierten Kirche», en *ZZ,* 3 (1925), pp. 215-245); «Möglichkeit und Wünschbarkeit eines allgemeinen reformierten Glaubensbekenntnisses», en *ZZ,* 3 (1925), pp. 311-333; «Kirche und Theologie», en *ZZ,* 4 (1926), páginas 18-40; *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Christlichen Dogmatik* (Munich, 1927); «Das Wort Gottes in der Theologie von Schleiermacher bis Ritschl», en *ZZ,* 6 (1928), pp. 92-109; *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge* (Munich, 1928).

estas tres realidades como tres estrellas yuxtapuestas que forman un triángulo, sino más bien como tres estrellas dispuestas en línea una tras otra: la primera y más alta, que tiene en sí la luz, la da a la segunda; la segunda, a la tercera. Las relaciones mutuas que reinan entre estas tres formas son las siguientes: «No conocemos la Palabra del Dios *revelado* más que por la Escritura predicada por la Iglesia o por la predicación de la Iglesia que se funda en la Escritura. Conocemos la Palabra de Dios *escrita* solamente por la Revelación que cumple la predicación o por la predicación cumplida por la Revelación. Solamente conocemos la Palabra de Dios *predicada* al conocer la Revelación atestiguada por la Escritura o la Escritura atestiguada por la Revelación.» [22]

¿Qué es, pues, la Palabra de Dios bajo estas tres formas? Es discurso de Dios y acción de Dios y, en todo esto, misterio de Dios.

1. *Discurso* de Dios: Dios habla; esto significa «espiritualidad» (la Palabra de Dios no es solamente corporal y natural, sino forma espiritual: verdad),[23] esto significa «personalidad» (no es solamente una idea, un concepto o una fórmula doctrinaria, sino una persona, una persona que habla: Jesucristo),[24] esto significa «intencionalidad» (no es una esencialidad que existe por sí misma, sino por la libre gracia de Dios, una palabra finalizada, dirigida a nosotros: la Palabra de nuestro Señor, Creador, Reconciliador y Salvador).[25]

2. *Acción* de Dios: Dios, al hablar, obra. La Palabra de Dios es un acontecimiento, real no solamente durante el tiempo de Cristo, sino, por la gracia de Dios, también en tiempo de los profetas y apóstoles, y finalmente en el tiempo de la Iglesia, en un *hic et nunc* contemporáneo: Palabra de Dios como «contemporaneidad contingente».[26] La Palabra de Dios significa siempre que Dios, en Jesucristo, ha tendido su mano al hombre, y, por la Iglesia, a todo el mundo, de forma que ninguno puede ya escapar de él; es un don que coloca al hombre en un estado nuevo, una sentencia que crea un hombre nuevo por medio de su luz, una reivindicación que es un apoderarse del hombre, una bendición que es un beneficio eficaz: Palabra de Dios como «potencia que manda».[27] La Palabra de Dios es pronunciada en una libertad incondicionada: un acto de libre elección, que no es determinable, elección de la gracia o de la des-

22. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, p. 124.
23. *Ibid.*, t. I-1, p. 138.
24. *Ibid.*, t. I-1, p. 141.
25. *Ibid.*, t. I-1, p. 144.
26. *Ibid.*, t. I-1, p. 150.

gracia, que es eficaz por y en una decisión del hombre: Palabra de Dios como «decisión».[28]

3. *Misterio* de Dios: Dios, al hablar, se revela como el Dios oculto. La revelación de Dios como Encarnación es doblemente indirecta, a causa de nuestra condición de criaturas y a causa de nuestra condición de pecadores, y por este motivo es la palabra de la gracia: la «terrenalidad» de la Palabra de Dios.[29] La totalidad de la Palabra de Dios se manifiesta solamente en uno de sus aspectos; en el otro continúa oculta; la fe reconoce en el velarse de Dios su revelación, y en la revelación, su velarse: la «unilateralidad» de la Palabra de Dios.[30] La Palabra de Dios alcanza al hombre, sólo puede ser aceptada espiritualmente por el hombre; en la fe sola, por la operación del Espíritu Santo: la «espiritualidad» de la Palabra de Dios.[31]

Así puede circunscribirse el ser de la Palabra de Dios en la siguiente fórmula: «La Palabra de Dios es, en sus tres formas, un hablar de Dios al hombre. Precisamente por esto acontece, vale y opera en el acto de Dios hacia el hombre. Precisamente como tal acontece en el modo de Dios, que es distinto de todo otro acontecer, es decir, en el misterio de Dios.» [32] De esto se deduce la posibilidad de conocer la Palabra de Dios en su reconocimiento, que es la fe: «La realidad de la Palabra de Dios en todas sus tres formas se basa solamente en sí misma. Así, su conocimiento por el hombre sólo puede consistir en su reconocimiento, y este reconocimiento sólo puede ser real y comprensible a través de esta Palabra.» [33]

Ésta es la respuesta que da Karl Barth a nuestra primera pregunta de carácter tan general. Detrás de este seco y esquelético resumen quizá presienta el lector algo de la plenitud de vida y de la fuerza constructiva del pensamiento de Barth. Y, a no dudar, presentirá los problemas que esta doctrina de la Palabra de Dios plantea a la teología católica. El problema fundamental es, por cierto, el siguiente: ¿la teología católica ha elaborado por fin una doctrina completa sobre la Palabra de Dios? Evidentemente, habla a menudo de la Palabra de Dios: en los tratados sobre la Revelación, sobre la inspiración, sobre la Iglesia, sobre Cristo, el Redentor... Evidentemente, en los últimos treinta años, después de ser publicada esta

27. *Ibid.*, t. I-1, p. 155.
28. *Ibid.*, t. I-1, p. 162.
29. *Ibid.*, t. I-1, p. 171.
30. *Ibid.*, t. I-1, p. 180.
31. *Ibid.*, t. I-1, p. 189.
32. *Ibid.*, t. I-1, p. 128.
33. *Ibid.*, t. I-1, p. 194.

doctrina de la Palabra de Dios, ha dado grandes y buenos pasos hacia la teología de la Palabra. Pero ¿dónde se encuentra en los manuales católicos una exposición de *conjunto* del «ser» de la Palabra de Dios? No solamente, por ejemplo, tesis sobre la «Revelación» desde un punto de vista apologético, una «teología fundamental» que suponga más que establezca el concepto de Palabra de Dios y que hable más de posibilidad, necesidad, cognoscibilidad y credibilidad de la Revelación que del *ser* de la Palabra de Dios. No solamente tesis sobre la inspiración que tratan más del mecanismo de la inspiración en el sujeto humano y de la infalibilidad de la Escritura (que a menudo es el único momento «objetivo» de la inspiración que se toma en consideración) que de la Palabra de Dios considerada en sí misma con todos sus elementos y atributos constitutivos. No solamente tesis sobre la Iglesia que tratan más del magisterio eclesiástico (sus sujetos, objetos y funciones) que de la Palabra de Dios dirigida a la Iglesia. Sino una doctrina dogmática verdaderamente completa y densa, profunda y desarrollada sobre la Palabra del mismo Dios en sus manifestaciones (Sagrada Escritura, predicación eclesiástica), sobre sus determinaciones fundamentales (discurso y acción misteriosos de Dios: *verbum efficax*) y sobre sus caracteres capitales (personalidad, espiritualidad, libertad, historicidad, limitabilidad, infinitud...), sobre su fundamento y centro en la Encarnación de la Palabra pronunciada por el Padre en el Espíritu desde toda la eternidad, y finalmente sobre su función escatológica. ¿Se ha considerado bastante en los manuales católicos lo que la Palabra de Dios dice sobre sí misma en la Sagrada Escritura? ¿Se ha sacado bastante partido de la doctrina patrística y de la medieval sobre los diversos aspectos del *Logos* (en Orígenes, Máximo Confesor, Ambrosio, Ruperto de Deutz, Arno y Gerhoh de Reichersberg, Bernardo de Claraval, Buenaventura)? ¿La división actual de los tratados y tesis católicas se acomoda a una doctrina sistemática sobre la Palabra de Dios? ¿La función de la Palabra de Dios es considerada realmente en todas las partes de la dogmática (Palabra como creación y Redención, Cristo como Palabra, la Iglesia como servidora de la Palabra, la Palabra como gracia y como sacramento, la Palabra como juicio, la Palabra como cumplimiento...)? ¿La teología católica puede contestar a todas estas preguntas en pocas frases? [34]

34. Naturalmente, existen estudios excelentes para la elaboración de una doctrina católica general sobre la Palabra de Dios: a partir de la exegesis, por ejemplo, K. H. Schelkle, «Das Wort Gottes in der Kirche», en *TQ*, 133 (1953), pp. 278-293; *Jüngerschaft und Apostelamt* (Friburgo, 1957; 2.ª ed., 1961), pp. 57-83, trad. caste-

2. *La Revelación*

La Palabra de Dios en el sentido original es la Revelación. «La Revelación aparece, pues, como siendo de una manera original e inmediata lo que la Biblia y la predicación eclesial son derivada y mediatamente: la Palabra de Dios.» [35] La Revelación es el acto divino, el acontecimiento de la libre gracia de Dios, en la cual la predicación y la Biblia «han llegado a ser síntesis» en el triple sentido hegeliano del término: «1. Sintetizadas en el sentido de *encumbradas*, que han sido hechas visibles y cognoscibles, en la medida en que la Biblia atestigua este acontecimiento y la predicación repite este testimonio, en la medida también en que la Biblia y la predicación traducen en

llana, *Discípulos y apóstoles* (Barcelona, Herder, 1965); «Heilige Schrift und Wort Gottes», en *TQ*, 138 (1958), pp. 257-274; J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (París, 1958), trad. castellana, *La Biblia, palabra humana y mensaje de Dios* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1961); H. SCHLIER, *Wort Gottes. Eine neutestamentaliche Besinnung* (Wurzburgo, 1958). Desde el punto de vista de la patrística, diversos trabajos franceses, sobre todo H. de LUBAC, *Histoire et Esprit, L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París, 1950); *Der geistliche Sinn der Schrift* (Einsiedeln, 1952); C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction a l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (París, 1944); M. PONTET, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur* (París, 1944); *cf.* también los distintos trabajos patrísticos de H. U. von Balthasar sobre Orígenes, Gregorio de Nisa, Máximo Confesor y la excelente colección de textos: *Origenes: Geist und Feuen, ein Aufbau aus seinen Schriften* (Salzburgo, 1938; 2.ª ed., 1953), así como R. GÖGLER, *Das Wesen des biblischen Wortes nach Origenes, tesis doctoral* (Munich, 1953). A partir de la teología de la Edad Media: Th. SOIRON, *Heilige Theologie* (Ratisbona, 1935), sobre Buenaventura; E. EILERS, *Gottes Wort. Eine Theologie der Predigt nach Bonaventura* (Friburgo, 1941); Z. ALSZEGHY, «Die Theologie des Wortes Gottes bei den mittelalterlichen Theologie», en *Greg*, 39 (1958), pp. 685-705. A partir de la teología pastoral: J. A. JUNGMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung* (Ratisbona, 1936), trad. castellana, *La predicación de la fe a la luz de la buena nueva* (San Sebastián, Dinor, 1965); F. X. ARNOLD, *Dienst am Glauben* (Friburgo, 1948), trad. castellana, *Al servicio de la fe* (Barcelona, Herder, 2.ª ed., 1963); *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft* (Dusseldorf, 1955), trad. castellana, *Mensaje de fe y comunidad cristiana* (Estella, Verbo Divino, 1962). Una bella síntesis, más reciente, nos ofrece D. BARSOTTI, *Christliches Mysterium und Wort Gottes* (Einsiedeln, 1957), trad. castellana, *Misterio cristiano y Palabra de Dios* (Salamanca, Sígueme, 1965); y muchos pensamientos estimulantes la compilación *La Parole de Dieu en Jésuchrist*, col. «Cahiers de l'actualité religieuse», núm. 15 (París, 1961). Pero a despecho de todos estos trabajos estimables, K. Rahner, mirando el conjunto y refiriéndose en particular a la teología de escuela, escribe con razón: «¡Ay, no existe una teología de la Palabra! ¿Por qué ninguno se ha puesto todavía como un Ezequiel a reunir los miembros dispersos sobre los campos de la filosofía y de la teología y a proferir sobre ellos la palabra del Espíritu para que un cuerpo vivo resucite?», K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, tomo III (Eisiedeln, 1956), pp. 349 s., trad. castellana, *Escritos de teología*, t. III (Madrid, Taurus, 1961). También H. U. von BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meinen Büchern* (Einsiedeln, 1955), p. 10, habla de una «teología católica de la Palabra, esperada hoy, en la cual deberían trabajar generaciones de teólogos».

35. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, p. 120.

palabras humanas este acontecimiento; 2. Son *limitadas* y *relativizadas* en la medida en que este acontecimiento de la gracia representa la limitación de lo que la Biblia y la predicación son y pueden hacer por sí mismas, limitación que no puede considerarse abolida por lo que los hombres han querido y quieren decir por medio de la Biblia y de la predicación; 3. Están *garantizadas,* «puestas en buenas manos», en la medida en que el acontecimiento de la gracia garantiza el cumplimiento de lo que la Biblia y la predicación son y pueden hacer por sí mismas, en la medida en que ésta es la presencia de lo que la palabra humana anuncia en ellas. Así precisamente, en relación con la Revelación o partiendo de la Revelación, hay que decir de la predicación y de la Biblia que *son* Palabra de Dios al *hacerse* Palabra de Dios. Precisamente por este motivo no hay que sentar esta afirmación, sino la contraria, cuando se habla de la Revelación: se *hace* Palabra de Dios lo mismo en la Biblia que en la predicación, porque *es* en sí misma Palabra de Dios.» [36]

«La Palabra de Dios es el mismo Dios en su Revelación.» [37] Y para saber lo que es la Revelación tenemos que atenernos a la Sagrada Escritura en cuanto es testimonio de la Revelación. La Revelación concreta es, pues, la Revelación *cristiana.* Nos muestra a Dios como al Dios trinitario, como al Señor que «en unidad indestructible, pero también en diversidad indestructible, es el revelador, la revelación y lo revelado.» [38] Consiste «en que la Palabra de Dios se ha hecho hombre, y así este hombre ha sido Palabra de Dios. La Encarnación de la Palabra eterna, Jesucristo, es la Revelación de Dios».[39] Consiste en que «el Espíritu Santo de Jesucristo nos esclarece para el reconocimiento de su Palabra. La efusión del Espíritu Santo es la Revelación de Dios».[40]

Vemos así por qué la doctrina de Barth sobre la Palabra de Dios incluye la totalidad de la Revelación, esta «Propedéutica» contiene una doctrina completa de la *Trinidad,* que es así colocada en la cima de toda la dogmática (Trinidad de Dios - Dios Padre - Dios Hijo - Dios Espíritu Santo); [41] además, una *Cristología* (Jesucristo, realidad y posibilidad objetiva de la Revelación - el tiempo de la Revelación - el secreto de la Revelación: Jesucristo, verdadero Dios y verdadero

36. *Ibid.*, t. I-1, p. 121.
37. *Ibid.*, t. I-1, p. 311.
38. *Ibid.*, t. I-1, p. 311.
39. *Ibid.*, t. I-2, p. 1.
40. *Ibid.*, t. I-2, p. 222.
41. *Ibid.*, t. I-1, pp. 311-514.

hombre, el milagro de la Navidad);[42] en fin, una *Pneumatología* (el Espíritu Santo, realidad y posibilidad subjetivas de la Revelación - la Revelación de Dios como asunción de la religión - la vida de los hijos de Dios).[43]

Lo que salta a la vista en la doctrina de Barth sobre la Revelación es que se halla centrada en Cristo. De aquí procede el problema que se plantea a la teología católica: ¿la teología católica se toma en serio la unidad y el carácter radicalmente cristiano de la Revelación? A pesar de permanecer en general fiel a un *unicus ordo salutis*, ¿no toma demasiadas veces su punto de partida de abstracciones (en sí posibles: *in abstractione est veritas*), para, consciente o inconscientemente, plantear estas abstracciones como realidades *(in abstractione est mendacium)*? ¿No parece introducir dos planos en la realidad: uno cristiano y otro acristiano? En vez de considerar dos estadios o grados (la creación en *Cristo* y la Redención en *Cristo*) en la *única* revelación de Dios en *Jesucristo*, y en vez de distinguir en la *única* Revelación en *Jesucristo* dos aspectos (la Revelación de la justicia de Dios sobre los creyentes y la Revelación de la ira de Dios sobre los incrédulos), y en vez de profundizar concretamente a partir de aquí la división de naturaleza y gracia, ¿no habla más bien la teología católica de dos revelaciones, la una más o menos «neutral», «profana», exclusivamente acristiana en la «creación», y la otra «positiva», cristiana en la Redención?

Evidentemente, la teología católica no negará nunca la realidad de una Revelación de Dios en la creación, la cual aparece atestiguada con toda claridad en la Escritura, habiendo sido confirmada por el primer concilio Vaticano. Pero el problema se plantea de la siguiente manera: ¿cuál es el carácter más interno de esta revelación en la creación? ¿Es esta revelación en la creación realmente distinta de la Revelación critsiana, por ser «universal», neutral», «profana»? ¿No tiene, en realidad, nada que ver con Jesucristo? ¿Se ha reflexionado bastante sobre el hecho fundamental de que «todo fue creado por *Él* y para *Él*» (*Col* 1, 16) y de que «todo subsiste en *Él*» (*Col* 1, 17)? ¿O bien uno «se deja engañar con filosofías» que se fundan «en los elementos del mundo y no en Cristo» (*Col* 2, 8)? ¿Se habría olvidado más o menos la estructura cristológica y trinitaria de toda la creación, que los términos «natural»-«sobrenatural» no pueden describir en manera alguna sin ambigüedad? ¿Se habría olvidado que ya en

42. *Ibid.*, t. I-2, pp. 1-221.
43. *Ibid.*, t. I-2, pp. 222-504.

la creación la revelación de Dios acontece radicalmente en Cristo, es decir, en la perspectiva salvífica, en el campo de atracción del pecado y de la gracia, de la incredulidad y (naciente) de la fe (*initium fidei*, la disposición ya creyente a la fe)? ¿Habríase, pues, olvidado que toda la Revelación de Dios —a pesar de los diferentes estadios, grados y formas de su manifestación— no es más que *una sola* Palabra de Dios, una Palabra de Dios en Jesucristo, en la cual la creación y su reconocimiento hallan también consistencia? ¿La teología católica puede contestar a todas estas preguntas en pocas frases? [44]

3. *La Sagrada Escritura*

Según Karl Barth, la Palabra de Dios en su segunda forma es la Sagrada Escritura. «La Biblia es el instrumento concreto por medio del cual la Iglesia recuerda la Revelación acaecida, es llamada a esperar la revelación futura y se le exhorta y autoriza a la predicación, instruyéndole para ella.» [45] Revelación y Sagrada Escritura no son idénticas: la Biblia, que en primer lugar es testimonio escrito por los hombres, «no es de esta manera en sí y por sí Revelación de Dios ya acaecida», sino que «da *testimonio* de la Revelación ya acaecida».[46] Revelación y Sagrada Escritura son, sin embargo, idén-

44. La discusión entre católicos en torno del libro de H. de LUBAC, *Surnaturel. Étude historique* (París, 1946), y la encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950 (*AAS*, 42 [1950], pp. 570-571; DENZ.-SCHÖN., 3891; trad. castellana, en *FC*, 137, 654, 795, y en DENZ., 2318), muestran cuán vivo ha sido el problema en la teología católica de los últimos años, pero cómo todavía se espera la solución. *Cf.*, sobre este tema, después de 1950: K. RAHNER, «Über das Verhältnis von Natur un Gnade», en *Orient*, 14 (1950), pp. 141-145, reelaborado más tarde en *Schriften zur Theologie*, t. I (Einsiedeln-Zurich-Colonia, 1954), pp. 323-345, trad. castellana. «Sobre la relación existente entre naturaleza y gracia», en *Escritos de teología*, t. I (Madrid, Taurus, 1961); H. U. von BALTHASAR, Karl Barth, *Darstellung und Deutung seiner Theologie*, pp. 278-335; L. RENWART, «La *nature pure* à la lumière de l'encyclique *Humani generis*», en *NRT*, 74 (1952), pp. 337-354; I. P. KENNY, «Reflections on Human Nature and the Supernatural», en *TS*, 14 (1953), pp. 280-287; L. MALEVEZ, «La gratuité du surnaturel», en *NRT*, 75 (1953), pp. 561-586, 673-689; E. GUTWENGER, «Natur und Übernatur. ¿edanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), páginas 82-97; «Der Begriff der Natur in der Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), pp. 461-464; H. U. von BALTHASAR, «Der Begriff der Natur in der Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), pp. 452-461; «Christlicher Universalismus», en *Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag* (Zurich, 1956), pp. 237-248; J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Dusseldorf, 1955); «De valore legis naturalis in ordine redemptionis», en *PRMCL* (1955), páginas 45-64; K. RAHNER, «Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit», en *Orient*, 19 (1955), pp. 239-243; «Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung», en *Orient*, 20 (1956), pp. 8-11.

45. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, p. 114.

46. *Ibid.*, t. I-1, p. 114.

ticas «en el acontecimiento de la Palabra de Dios».[47] «La Revelación engendra la Escritura, que da testimonio de ella.»[48] La Biblia es «la Revelación que nos llega, dirigida a nosotros y de este modo acomodada a nuestra medida».[49] «Si queremos entender la Biblia como un testimonio real de la Revelación de Dios, hemos de tener por manifiesto y valedero, de una manera constante, ante nuestra mirada, dos hechos: una limitación y un valor positivo, porque, de un lado, hay que *distiguirla* de la Revelación en cuanto sólo es palabra humana sobre ella, y, de otro, ofrece *unidad* con ella, siendo la Revelación el fundamento, el objeto y el contenido de esta Palabra.»[50]

El testimonio de la Biblia es el testimonio «de los escritos *canónicos* descubiertos y reconocidos por la Iglesia como *Sagrada* Escritura».[51] ¿Por qué precisamente tienen los escritos sagrados este carácter normativo? «La Biblia se da a sí misma como el Canon. Es Canon porque como tal se ha impuesto a la Iglesia y sigue imponiéndose»:[52] en virtud de su contenido, que es Jesucristo. La Iglesia no ha creado el Canon establecido por la misma Revelación: no ha hecho más que confirmarlo *a posteriori*. Y la historia de esta confirmación muestra que el reconocimiento humano y eclesial del Canon —el cual ata con certeza a toda la Iglesia— no se sustrae a la debilidad humana ni a la relatividad histórica. «Ni la Iglesia ni los miembros de la Iglesia individualmente pueden dar una absoluta garantía de que la historia del Canon, así como de aquello que reconocemos como Canon, haya sido ya cerrada. Un achicamiento o una ampliación del reconocimiento humano con respecto a lo que suele valer como Escritura canónica se ha dado en realidad más de una vez en el pasado, y, si no se ha llegado a este extremo, su posibilidad ha sido tomada seriamente en consideración. No se puede discutir a la ligera, incluso mirando al futuro, porque la forma concreta del Canon no es absoluta, sino que está cerrada sólo hasta cierto punto, dotada de gran *relatividad*.»[53] Pero la decisión no corresponde a los cristianos individualmente, sino a toda la Iglesia: «Mientras no se haya llegado a una nueva decisión de la Iglesia sobre este punto, habrá que considerar valederas las decisiones anteriores, lo mismo en lo

47. *Ibid.*, t. I-1, p. 116.
48. *Ibid.*, t. I-1, p. 117.
49. *Ibid.*, t. I-2, p. 512.
50. *Ibid.*, t. I-2, p. 512.
51. *Ibid.*, t. I-2, p. 524.
52. *Ibid.*, t. I-1, p. 110.
53. *Ibid.*, t. I-2, p. 527.

que se refiere al dogma que en lo que hace referencia al Canon.» [54]

En la unidad del Antiguo y del Nuevo Testamentos, como testimonio de Moisés y de los profetas, de los evangelistas y de los apóstoles, la Sagrada Escritura es palabra *humana:* no hay que buscar la Revelación más allá de los textos en una «verdad histórica», en una «historia de Israel» o en una «historia de la vida de Jesús», sino en la unidad de contenido y forma literaria. Esto no excluye en manera alguna el método histórico y crítico de la exegesis. Hay que reconocer valientemente la imperfección humana, la discutibilidad de la Biblia en cuanto a su estructura literaria, científica, histórica y teológica. Precisamente en esta humana imperfección se manifiesta la perfección divina: en ella se impone la Palabra de Dios.

La palabra humana y la divina forman una unidad: la Escritura es la Palabra de Dios significada por una palabra humana»;[55] es, «a su manera y en su lugar, como Jesucristo, *verdadero* Dios y *verdadero* hombre, es decir, testimonio de la Revelación, que él mismo pertenece a la Revelación, *y* documento histórico literario de una determinada humanidad».[56] La Palabra de Dios es, en toda su humanidad deficiente, obra soberana e inaprensible milagro de Dios. Por tanto, la inspiración no es una propiedad inherente al libro, un don inmediato y estático; la inspiración no es un acto mágico. «Pero no se halla... en nuestro poder, sino en el de Dios, que sobrevenga este acontecimiento y que así este testimonio de la Escritura nos sea comunicado.» [57] «Que la Iglesia viva de la Biblia, porque la Biblia es la Palabra de Dios, quiere decir que vive del *conocimiento de Cristo* en la Biblia por la obra del *Espíritu Santo.* Con lo cual la Iglesia sobre esta obra *no* tiene *ningún* poder.» [58]

¿De *qué* manera, según Barth, se nos impone el poder de la Sagrada Escritura? La Escritura se impone como autoridad y libertad, las que la Escritura posee en la Iglesia y las que ésta le comunica —limitadamente. La Escritura es la autoridad en la Iglesia: «La Iglesia no reivindica autoridad inmediata, absoluta e intrínseca para sí misma, sino sólo para la Sagrada Escritura como Palabra de Dios. Pero la obediencia a la autoridad de la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura está determinada objetivamente por el hecho de que los que en la Iglesia confiesan aceptar juntos el testimonio de la Escri-

54. *Ibid.*, t. I-2, p. 530.
55. *Ibid.*, t. I-2, p. 554.
56. *Ibid.*, t. I-2, p. 555.
57. *Ibid.*, t. I-2, p. 590.
58. *Ibid.*, t. I-2, p. 570.

tura se aplicarán con docilidad y diligencia a escucharse mutuamente en esta interpretación y aplicación práctica. La autoridad de la Iglesia, limitada por la autoridad de la Sagrada Escritura, en la cual toma asiento, aparece como una autoridad mediata, relativa y formal.» [59] La Escritura es la libertad en la Iglesia: «Un miembro de la Iglesia no reivindica para sí, sino solamente para la Sagrada Escritura como Palabra de Dios, una libertad inmediata, absoluta e intrínseca. Precisamente la obediencia a la Palabra libre de Dios en la Sagrada Escritura es determinada subjetivamente por el hecho de que cada individuo que confiesa aceptar el testimonio de la Escritura estará dispuesto a asumir la responsabilidad de explicar y aplicar este testimonio. La libertad en la Iglesia, limitada por la libertad de la Sagrada Escritura, sobre la que se asienta, aparece como libertad mediata, relativa y formal.» [60]

En esta perspectiva se sitúa para Barth el problema Escritura-Tradición. Se trata de «decidirse *por una Iglesia de la obediencia contra una Iglesia autónoma*».[61] Se trata de la *sola scriptura:* «Queda en pie que la Iglesia *evangélica,* y con ella la verdadera Iglesia, existe solamente en la medida en que comprende *exclusivamente* la proposición: la Biblia es la Palabra de Dios (esta Palabra es, bajo su forma revelada o predicada, idéntica a la Escritura), en la medida en que no reivindica ni para un tercero ni para sí misma la autoridad inmediata, absoluta e intrínseca, confesando así su fe en la realidad inaudita, única y divina de la Revelación atestiguada por la Sagrada Escritura y tomando muy en serio el hecho de que debe prestar obediencia concreta a las palabras de este libro, aun a trueque de que la tachen de mezquindad. Pero, por el contrario, es esencial y característico del sistema *romano católico* el rechazar esta supuesta limitación de la Revelación a su testimonio bíblico, y en su lugar coloca, junto a la Sagrada Escritura, un determinado momento de la vida de la Iglesia, considerado como revelación divina, a saber, la llamada Tradición. Este momento se ensancha más y más, hasta que la totalidad de la vida de la Iglesia aparece abarcada por él. Viene a seguido el subordinarse de la Sagrada Escritura a este todo y finalmente el identificar a este todo y a la Iglesia entera con la Revelación de Dios. La misma relativización de la Sagrada Escritura, en primer lugar frente a determinados momentos, luego frente a la totalidad de la historia cristiana; esta inclusión de la Sagrada Escritura en esta

59. *Ibid.*, t. I-2, p. 598.
60. *Ibid.*, t. I-2, p. 741.
61. *Ibid.*, t. I-2, p. 640.

historia, y finalmente la equiparación de esta historia como tal con la Revelación de Dios es también la esencia y el distintivo de la doctrina *neoprotestante* sobre la Escritura. La distinción entre ambas consiste en que la realidad eclesial equiparada con la Revelación tiene en el catolicismo, en la forma de la Jerarquía romana, una firmeza y una ductilidad teóricas y prácticas que no se adaptan a la "historia" neoprotestante del cristianismo no encarnada en forma alguna. Ambas coinciden en que detrás de ellas se encuentra la posibilidad de que las largas líneas de aquella equiparación se desarrollen sólo en uno de los miembros, es decir, que acaben identificándose con la Revelación no sólo la historia cristiana, sino la historia de las diversas religiones, y finalmente la simple historia o la realidad humana.» [62]

Sólo el documento escrito, sólo el «carácter escrito» de la Palabra de Dios garantizan a Barth que la autoridad absoluta de Jesucristo y la autoridad de su Iglesia no se pierdan, que la obediencia a la Iglesia no se convierta en una autonomía religiosa y la revelación de la Palabra de Dios en una revelación de la Iglesia.

Sin embargo, la primacía de la Escritura no excluye la autoridad de la Iglesia y su Tradición. Por el contrario, ésta está constituida por aquélla. «Es precisamente la Iglesia sometida a la Palabra, y por lo mismo a la Sagrada Escritura, la que tiene y ejerce la autoridad *auténtica*... Bien entendido: auténtica autoridad *humana*.» [63] La Iglesia posee autoridad en la «confesión colectiva de su fe», [64] la cual precede a la confesión individual de la fe. «Precisamente, desde un punto de vista teológico, conoce lo *contingente* de esta decisión: que en ésta o esta otra instancia *no se trata de elevarlo a principio*.» [65] Pero es necesario decir: «1) Por doquier donde la Iglesia se halla y vive hay y debe haber autoridad eclesial, y a la verdad autoridad eclesial en forma determinada e histórica; 2) que esta autoridad, tal como se manifiesta, debe ser, en todos los casos, *respetada*, y cómo debe serlo.» [66]

Hay que respetar la autoridad de la Iglesia: 1) en la definición, la designación y la fijación del Canon: [67] «Si la existencia del Canon escriturario tal como ha sido fijado por la Iglesia no resuelve en principio y definitivamente el problema del Canon auténtico, si este

62. *Ibid.*, t. I-2, pp. 607-608.
63. *Ibid.*, t. I-2, p. 653.
64. *Ibid.*, t. I-2, p. 660.
65. *Ibid.*, t. I-2, p. 666.
66. *Ibid.*, t. I-2, p. 666.
67. *Ibid.*, t. I-2, pp. 666-673; *cf.* t. I-1, pp. 103 s.

problema puede legítimamente preocupar a los fieles y continuar para ellos como una cuestión abierta, esto no disminuye en absoluto la importancia y el valor de la decisión eclesiástica. Este Canon, mientras no haya sido abolido o reemplazado, ha de ser tomado en serio, en cuanto a *su* contenido, a *su* autoridad eclesial, dignidad y valor, así como en cuanto a su exigencia. Hemos de confiar en su mensaje, y abordarlo volviendo constantemente a él.» [68] 2) En la autoridad limitada y relativa, pero normativa, de los doctores de la Iglesia que han vivido durante, antes y después de la Reforma: [69] «La importancia positiva de la autoridad eclesial de un doctor consiste que por medio de él la Iglesia tiene una «regla de doctrina» que, en su limitación humana, sólo puede ser un signo y un reflejo de la realidad de que habla *Rom* 6, 17, teniendo, sin embargo, como signo y reflejo su función necesaria y perfectamente normal. La existencia de doctores eminentes en la Iglesia implica cierta desigualdad...» [70] Un hombre es doctor de la Iglesia en la medida en que explica la Escritura (nuestro condiscípulo, más antiguo y más experimentado que nosotros, en la escuela de la Sagrada Escritura), se encuentra en acuerdo con la confesión de la Reforma, se distingue por una responsabilidad frente a la Iglesia y expresa una palabra que significa para la Iglesia del porvenir una decisión actual. 3) En la autoridad limitada y relativa, pero normativa, de las confesiones de fe: [71] «La autoridad espiritual que ejerce la confesión eclesial consiste en existir tal como es y en no permitirnos a nosotros, sea cual sea nuestra postura en conjunto y en detalle frente a la misma, desentendernos de su mensaje, por tratarse, antes como después de nuestra reflexión, de la voz de los padres y hermanos de la Iglesia. Y el respeto espiritual que debemos a su autoridad consiste en que seamos conscientes de la confrontación que nos ofrece y que nos complazcamos en realizar nuestra libertad sólo en esta confrontación, solamente dentro de este horizonte; que la realización de nuestra libertad sea constantemente un dar cuenta, o más bien una responsabilidad frente a ella. Aunque sea una responsabilidad crítica, una responsabilidad quizá muy amplia, ¡continúa siendo *responsabilidad!*... Ésta y a la verdad sólo ésta es la autoridad obligatoria, religadora y normativa de una confesión eclesial.» [72]

68. *Ibid.*, t. I-2, p. 671.
69. *Ibid.*, t. I-2, pp. 673-693.
70. *Ibid.*, t. I-2, p. 692.
71. *Ibid.*, t. I-2, pp. 693-740.
72. *Ibid.*, t. I-2, pp. 731-732.

Barth defiende con celo la primacía de la Biblia. También con celo ataca a la doctrina católica. Nos pregunta: ¿os tomáis realmente en serio la autoridad y la soberana libertad de la Sagrada Escritura? Sin duda, la Iglesia tiene el derecho y el deber de interpretar la Escritura. ¿Pero piensan bastante los teólogos católicos en el hecho de que la Iglesia —precisamente en su servicio de explicación y de interpretación normativa— está *sometida* a la Escritura, que gobierna a la Iglesia, y a su palabra *humana,* por tratarse de la Palabra *de Dios* y de la norma más excelsa para la conducta y la doctrina de la Iglesia? ¿No se pretende a menudo identificar demasiado de prisa la Palabra de Dios con la palabra de la Iglesia, la Palabra del Señor con la de su Esposa obediente? ¿No se pretende a menudo, por medio de las definiciones del magisterio (*comma Ioanneum,* etc.), sustraer el conocimiento humano del Canon bíblico a la relatividad histórica? [73] ¿No se pretende a menudo despojar la palabra de la Iglesia de su carácter profundamente humano y esencialmente histórico? [74]

¿No se ha olvidado demasiado tiempo que el concilio de Trento abandonó la fórmula: partim *in Sacris Libris* partim *in sine scripto traditionibus,* en beneficio de la fórmula neutral: *in libris scriptis* et *sine scripto traditionibus* (no: *et-et*), y que, según la Tradición católica más antigua, la Escritura inspirada contiene la Revelación cristiana (aunque no de una manera explícita) en la plenitud de su sus-

73. Incluso para la teología católica, la *historia* del Canon está caracterizada por la contingencia de toda realidad histórica. Pero *precisamente* porque la Iglesia no ha creado el Canon, sino que sólo lo ha confirmado, y precisamente porque así la Iglesia apostólica manifiesta en esta confirmación una autoridad normativa singular, no tiene derecho la Iglesia *postapostólica* a renunciar al *contenido* definido del Canon. Esto no excluye en manera alguna que el Canon sea investigado de acuerdo con la crítica de textos y aunque el Canon pueda ser completado por el descubrimiento de nuevos escritos apostólicos (¿cartas de san Pablo perdidas?). En este sentido puede decirse que el Canon representa un dato sólo *relativamente* definido.

74. Un examen más profundo de la doctrina católica y de la de Barth podría mostrar en este punto, que una «infalibilidad» del dogma, tal como es defendida por la doctrina católica, no se halla de antemano en contradicción evidente con la «reformabilidad» de los dogmas postulados por Barth. Incluso según la doctrina católica, los dogmas pueden ser *mejorados;* no abandonados, negados, sino bien completados, precisados, perfeccionados. (Agustín habla incluso de una *emendatio*). Pueden ser articulados —no sólo terminológicamente, sino también conceptualmente— en una fórmula mejor, más completa, más adecuada. *Cf.* encíclica *Humani generis,* de 12 de agosto de 1950 (*AAS,* 42 [1950], pp. 566 s.; trad. castellana, en *Anuario Petrus,* 4 [Pío XII], 1950 [Barcelona, Atlántida, 1952], pp. 99-100); *cf.* DENZ-SCHÖN., 3457 ss. (trad. castellana, en DENZ., 2057 ss.); *cf.* también DENZ., 2080. Una definición infalible no es una definición inmejorable. Enunciar una verdad infalible, estrictamente (no sólo aproximativamente), y por lo mismo «de manera irrevocable», no es *a priori* lo mismo que enunciar una verdad adecuada, exhaustiva, completa, «definitiva». Por consiguiente, es de la relación verdad-error de lo que habría que hablar.

tancia? [75] Según el concilio Vaticano I, la Escritura, con *todos* sus condicionamientos humanos, ¿no es sólo Palabra de Dios *inspirada* por el Espíritu, Palabra de Dios en sentido *propio*, testimonio formal e inmediato del mismo Dios en su forma original y en su origen primero? ¿No constituye la misión de la tradición y de la predicación eclesiásticas definir la Escritura, comentarla, interpretarla y precisarla? ¿No hay, pues, una diferencia esencial entre la autoridad de la Escritura y la autoridad de todo documento eclesial, aun del más solemne; entre la Escritura, que es la Palabra de Dios, y todos los documentos de la tradición eclesiástica, que no *son* Palabra de Dios en sentido estricto, sino que solamente la *contienen*? Y los documentos más solemnes del magisterio eclesiástico, ¿son otra cosa que los medios apologéticos y auxiliares para explicar y defender lo que la Sagrada Escritura nos enseña?

75. R. GEISELMANN ha señalado esto con mucha penetración en sus trabajos: «Das Missverstädnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholichen Theologie», en *US*, 11 (1956), pp. 131-150; «Das Konzil von Trient über das Verhältrnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Missverständis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Missverständnisses», en *Die mündliche Überlieferung*, editado por M. Schmaus (Munich, 1957), pp. 125-206; «Die Tradition», en *Fragen der Theologie heute*, editado por J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (Einsiedeln, 1957), páginas 69-108, trad. castellana, «La Tradición», en *Panorama de la teología actual* (Madrid, Guadarrama, 1961), pp. 91-141; artículo «Depositum fidei», en *LTK*,[2] t. 3 (1959), pp. 236-238; *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens. Die apostolische Tradition in der Form der kirchlichen Verkündigung - das Formalprinzip des Katholizismus dargestellt in Geiste der Traditionslehre von Joh. Ev. Kuhn* (Friburgo de Brisgovia, 1959); «Schrift-Tradition-Kirche. Ein ökumenisches Problem», en *Begegnung der Christen*, editado por M. Roesle y O. Cullmann (Stuttgart-Francfort, 1960), pp. 131-159. Alcanzaron resultados semejantes: E. ORTIGUES, «Écriture et tradition apostolique au concile de Trente», en *RSR*, 36 (1949), pp. 271-299; también H. HOLSTEIN, «La tradition d'après le concile de Trente», en *RSR*, 47 (1959), páginas 367-390; E. STAKEMIER, «Das Konzil von Trient über die Tradition. Zu einer Untersunchung von H. Holstein», en *CVK*, 14 (1960), pp. 34-55! Y. CONGAR, «Traditions apostoliques non écrites et suffisance de l'Écriture», en *Ist*, 6 (1959), pp. 279-306. Para la suficiencia de la Sagrada Escritura en cuanto al contenido, R. GEISELMANN cita, en su disertación «Schrift-Tradition-Kirche. Ein ökumenisches Problem», en *Begegnung der Christen*, pp. 154 s.: en el siglo XIX *Dobmayer-Senestrey*, J. A. Möhler, J. H. Newmann, John. Ev. Kuhn; actualmente, A. Deneffe, K. Rahner, O. Karrer, P. A. Liégé, M. Chenu, J. Daniélou, H. St. John, S. Bullough, O. Semmelroth, J. Ratzinger, A. M. Dubarle. Habría que añadir todavía, entre otros: H. Jedin, M. Schmaus, J. Ternus, P. Lengsfeld, L. Scheffczyk. *Cf.*, además, sobre esto, los importantes trabajos de G. BIEMER, *Überlieferung und Omenbarung. Die Lehre von der Tradition nach J. H. Newman* (Friburgo-Basilea-Viena, 1961); y W. KASPER, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, tesis doctoral, Tubinga, 1961 (Friburgo-Basilea-Viena, 1962). Contra la interpretación de Geiselmann de los decretos del concilio de Trento han hecho objeciones: H. Lennerz y J. Beumer. R. GEISELMANN observa a este respecto: «No hay, con todo, ningún motivo para modificar lo expresado en esta disertación. Esto será demostrado en otra parte» (*op. cit.*, p. 142). «Schrift-Tradition-Kirche. Ein ökumenisches Problem», en *Begegnung der Christen*, página 142.

4. *La predicación*

La Palabra de Dios en su tercera forma es, para Barth, la predicación. La verdadera predicación es la Palabra de Dios predicada. ¿Palabra de Dios en boca humana? ¡Sí, por la gracia de Dios! Aunque el poder de Cristo y el de la Iglesia no sean directamente idénticos, la predicación *representa* —gracias a la plenitud de poderes del Vicario de Jesucristo— la Palabra de Dios. La palabra humana es, indirectamente, idéntica a la Palabra de Dios. Es «Palabra humana sobre Dios fundada en el mandamiento del mismo Dios que trasciende totalmente todas las disposiciones humanas, no pudiendo así ser motivado humanamente. Es algo que acaece de hecho y que sólo puede ser reconocido»:[76] Palabra de Dios como *misión*. Es además «una palabra de hombre sobre Dios, fundada sobre la autoobjetivación de Dios no presente, ni previsible, ni susceptible de entrar en un plan, pero realizada en la libertad de la gracia, y en virtud de la cual place, aquí y allá, a Dios darse por objeto de esta palabra»:[77] Palabra de Dios como *objeto*. Es además «palabra humana sobre Dios, que el mismo juicio de Dios, imprevisible y autónomo, declara verdadera y digna de ser escuchada, tanto en lo que atañe al objeto predicado como al sujeto que se predica, y que puede con razón exigir obediencia»:[78] Palabra de Dios como *juicio*. Es, finalmente, «palabra humana sobre Dios, en la cual y por la cual Dios mismo habla de Sí mismo»:[79] Palabra de Dios como *acontecimiento*.

En la predicación de la Iglesia, el mismo Dios quiere pronunciar su palabra y la pronuncia en realidad. Así, la predicación debe ser un servicio dependiente y autorizado, un servicio a Dios y a su Palabra. «Debe ser una palabra humana *desinteresada*, una palabra humana que no dice, por su propia cuenta, esto o aquello, sino que quiere entregarse, para que, en ella, el mismo Dios diga lo que tiene que decir. Debe ser una Palabra que *transparente* como una ventana o que *refleje* como un espejo.»[80] El predicador ha de predicar la doctrina pura, ha de llevar a los oyentes a escuchar a Dios; concretamente: a escuchar la Sagrada Escritura. «La predicación de la Iglesia es doctrina pura cuando la palabra humana expresada en

76. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, p. 92.
77. *Ibid.*, t. I-1, p. 94.
78. *Ibid.*, t. I-1, p. 95.
79. *Ibid.*, t. I-1, p. 97.
80. *Ibid.*, t. I-2, p. 854.

ella, como confirmación del testimonio bíblico de la Revelación, procura e induce a la obediencia a la Palabra de Dios.» [81]

La pregunta sobre el contenido de la predicación, el examen sobre si la predicación coincide con la Revelación atestiguada en la Escritura, es, según Barth, la misión de la dogmática, la cual constituye el paso de la Biblia a la predicación. Por lo tanto, una misión central: «¡Mala dogmática - mala teología - mala predicación! Y viceversa: ¡Buena dogmática - buena teología - buena predicación!» [82]

La dogmática es, de una parte, función de la Iglesia que *escucha:* la misión *formal* de la dogmática es la llamada al orden y a la unidad contra todas las amenazadoras desviaciones heréticas: «La dogmática apela a la Iglesia que enseña a escuchar la Palabra de Dios en la Revelación atestiguada por la Escritura. Pero ésta sólo puede hacerlo en la medida en que se sitúa a su vez en el lugar de la Iglesia que escucha y obedece a la Palabra de Dios como a la norma a la que la Iglesia que escucha se sabe como tal sometida.» [83] La *norma* dogmática es la Palabra de Dios atestiguada por la Escritura; la norma se concreta en la actitud bíblica, confesional (de nuevo la importancia de una tradición) y eclesial.[84]

La dogmática es, por otra parte, función de la Iglesia que *enseña:* la misión material de la dogmática es la llamada a la conciencia permanente del mensaje cristiano, contra toda somnolencia mortal: «La dogmática apela a la Iglesia que escucha a enseñar de nuevo la Palabra de Dios en la revelación atestiguada en la Escritura. Pero puede hacerlo sólo en la medida en que de su parte se pone en el lugar de la Iglesia que enseña y así es instalada por la Palabra de Dios como el objeto asignado a la Iglesia docente.» [85] El método dogmático es así el cumplimiento de la relación necesaria entre la audición de la Palabra de Dios y su predicación. La simple pero significativa serie de grandes temas que una dogmática debe tratar es la siguiente: doctrina sobre Dios, doctrina sobre la creación —doctrina sobre la reconciliación—, doctrina sobre la Redención.[86]

Los enunciados de Barth sobre la predicación plantean numerosos problemas a la teología católica. No es necesario repetir los problemas relativos a la distinción entre Palabra de Dios - palabra de la

81. *Ibid.*, t. I-2, p. 831.
82. *Ibid.*, t. I-2, p. 858.
83. *Ibid.*, t. I-2, p. 890.
84. *Cf. Ibid.*, t. I-2, pp. 908-943.
85. *Ibid.*, t. I-2, p. 943.
86. *Cf.* t. I-2, pp. 943-990, y los volúmenes siguiente de la *Kirchliche Dogmatik.*

Iglesia, o la relación Escritura-Tradición. Pero dos problemas exigen nuestra particular atención:

1. La relación entre *sermón* y *sacramento:* según Barth, la predicación consiste en sermón *y* sacramento, pero sobre todo en el sermón. Reprocha Barth a la dogmática católica que en ella el sermón no sólo tenga menos importancia que los sacramentos, sino que, en suma, no la tenga. En vez de formular preguntas, escuchemos aquí algunas de sus proposiciones: «Lo que sucede con el sermón es simple: *Silentium altissimum.* Los teólogos romano-católicos pasan del tratado de la gracia o del de la Iglesia al de los sacramentos, desarrollan la doctrina del sacramento del *ordo* sacerdotal, hablan continuamente del magisterio de la Iglesia como si el sermón no existiera, el sermón considerado como un medio indispensable para obtener la gracia que ha de ser tomado en serio. Lo que les interesa en el sermón, y naturalmente sólo puede interesarles accesoriamente, son problemas jurídicos como el de los portadores primarios y secundarios de la doctrina legítima de la Iglesia, la necesidad de una *missio canonica* especial para el sermón, etc... Pero no hay que olvidar que la teología católica sabe emplear altos tonos relevantes, y aparentemente incluso dogmáticos a las veces, y en ciertos escritos de una orientación más bien práctica... Estas afirmaciones ocasionales en nada cambian el hecho de que la misma dogmática católica y las declaraciones dogmáticas normativas del magisterio eclesiástico, que cuando consideran importante un tema no suelen mostrarse parcas en palabras, se velen en este punto de una oscuridad casi total. Y aunque es verdad que el sermón dominical es una obligación para los párrocos católicos y que la Iglesia católica antaño y hogaño ha tenido más de un predicador eminente, no lo es menos que en la práctica la función ha sido curiosamente descuidada: exteriormente porque la misa puede ser completa sin el sermón. El sitio litúrgico del sermón es la llamada *antemisa* (la antigua *missa catechumenorum*), cuyo centro orgánico consiste hoy en la lectura (latina) del «Evangelio»... ¿No falta aquí aquello que todo lo demás parece reclamar: el *sermón* (diferente de la simple lectura) como *annuntiatio propiamente dicha* y *necesaria*? Pero incluso la reforma litúrgica actual de los benedictinos no parece remediar enteramente esta laguna: el sermón no es inherente ni necesario. Por dentro se muestra aquella postergación en que el sermón apenas rebasa del campo de la instrucción apologética y de la exhortación moral, sin que parezca reivindicar de alguna manera el carácter de una verdadera predicación igual en alcurnia a los sacramentos y adornada con su

solemnidad... El sermón, en acusada diferencia con el sacramento, no es un elemento constitutivo del concepto católico de sacerdocio.» [87]

2. El *lazo del sermón y de la dogmática católica con la Escritura:* ¿está el *sermón católico* suficientemente vinculado a la Biblia? Un problema que se plantea a todo predicador. ¿Anuncian los predicadores en la Iglesia católica realmente el mensaje de Cristo, tal como nos ha sido transmitido por la Sagrada Escritura, o brindan cualquier ideología, cualquier concepto accidental del mundo y de la vida con pretensiones de cristianismo? Sus problemas —necesariamente los problemas de nuestro tiempo, ¡no cabe duda!—, ¿son realmente los problemas que nos han sido planteados al mismo tiempo por la Palabra de Dios como problemas *auténticos*, o son los problemas aparentes de una mentalidad seudomoderna? Y sus respuestas, ¿son las respuestas de un pagano piadoso (de un estoico de antaño o de un psicólogo de hogaño) o son una reproducción —evidentemente reflejada y desarrollada— de la Palabra de Jesús, de los apóstoles y de los profetas? Los sermones católicos, ¿no prefieren a menudo las «revelaciones privadas» a la revelación oculta bajo el nombre de Jesús, la vida y los milagros de la Virgen y los santos, a la vida que es *la* verdadera vida, al milagro que es *el* verdadero milagro? ¿Son para ellos los textos de la Escritura algo más que un trampolín o una ilustración para sus propios pensamientos, a menudo demasiado humanos? ¿No apelan más a menudo a una sana inteligencia humana de la razón pura, al «derecho natural» (o incluso a los discursos del papa), que a Jesús y su sermón de la montaña? ¿Y es el Cristo que predican realmente el Jesús concreto del Evangelio, o es una hermosa idea personificada (como muchas personas piadosas, que no leen nunca la Escritura, se representan el «Corazón de Jesús»)? ¿Es en realidad el Jesucristo del Nuevo Testamento el centro íntimo de la predicación cristiana (y de todos los sermones dominicales), o es solamente el ornamento más o menos necesario, bella ilustración de una sabiduría que por doquier se puede encontrar?

Y la *dogmática* católica, ¿está realmente vinculada a la Biblia?

87. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. I-1, pp. 66-68. El aprecio práctico de la predicación (y de su carácter cristiano) es, sin duda, muy diferente en los distintos lugares de la Iglesia católica. Hay países en donde se predica en casi cada misa dominical, y hay otros en donde no se predica en casi ninguna misa. Cada vez se habla más de la teología católica de la predicación como casi-sacramento (véase la bibliografía citada en la nota 34 de p. 340 del presente volumen).

¿Es una *scientia de divina pagina*? [88] Considera realmente la divina Palabra inspirada de la Escritura como fuente y norma primarias, como fundamento y raíz de su fuerza? Para ella, ¿es la Biblia algo más que una mina de argumentos o un órgano de control de la ortodoxia de sus tesis? ¿Son las dimensiones, las perspectivas y los acentos de la Escritura las mismas dimensiones, perspectivas y acentos de la dogmática católica? ¿O bien se extravía ésta en especulaciones, tan extrañas a la Escritura como a la vida, que o no existen para la Escritura, o existen en una perspectiva completamente diversa, en puras discusiones de escuela o en problemas de simple curiosidad teológica? Una separación estricta entre una «teología bíblica» (dejada a los exegetas por teólogos que prefieren ocuparse de historia de los dogmas, psicología sobrenatural, metafísica escolar, etc., que de la Biblia y *su* teología) y una «teología dogmática» (dejada a los teólogos por exegetas, que no se interesan en las perspectivas teológicas y dogmáticas de su interpretación), ¿no es una vivisección demasiado cómoda y dañina para ambas partes? Los sistemas metafísicos, los esquemas intelectuales, las categorías filosóficas, que todo teólogo emplea consciente o inconscientemente, ¿se subordinan al testimonio de la Escritura, o juegan un papel más o menos autónomo? ¿Se somete la terminología teológica a la escuela de la Escritura, o rehúsa conformarse a la Palabra de Dios? Los diversos tratados teológicos, ¿son siempre elaborados a la luz cristiana de la Biblia, o hacen ampliamente abstracción de Jesucristo? [89]

5. *Una pregunta a Karl Barth*

¿Es ésta, pues, la respuesta de Karl Barth cuando pregunta qué es la Palabra de Dios? Su respuesta se presenta como un problema planteado a la teología católica. Son problemas incómodos, difíciles de aprehender pero no planteados a la ligera, los que nos presenta la doctrina de Barth. Problemas a propósito de los cuales se puede decir mucho en favor de la doctrina y la práctica católicas, pero a los que no se puede contestar en un artículo. Problemas que hacen presentir todo el peso de responsabilidad del teólogo en los errores y en la confusión del mundo actual. Pero ya se ha ganado mucho con

88. *Cf.* J. Beumer, «Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation», en *Schol*, 16 (1941), pp. 24-52; P. de Vooght. *Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV^e siècle et du début du XV^e* (París, 1954).

89. Por ejemplo en el tratado *De Deo creante*.

comprender estos problemas en todo su alcance, notando el punto preciso donde se sitúan. Éste puede ayudar a una reflexión, a una reflexión seria sobre la Sagrada Escritura y la mejor tradición católica. Siempre es lo más fructuoso y convincente comenzar una reflexión por sí mismo. Lo que no quiere decir que el interlocutor no tenga que examinarse. Todos los problemas que nos propone Barth tienen un reverso que concierne al mismo Barth. Muchos problemas podían plantearse en un sentido y en el otro: por ejemplo, los que se refieren a la fundamentación de los prolegómenos de Barth, a la «racionalidad» de la Revelación, a la fuerza normativa de la tradición, a la autoridad de un ministerio en la Iglesia y al magisterio de la Iglesia, etc. Aunque nuestro tema no reza: la doctrina católica de la Palabra de Dios interroga a la teología de Barth, hay que plantear aquí sólo *un* problema de importancia, a la verdad, fundamental.

También el teólogo católico afirmará —y esperamos con fuerza— que Dios es un Dios único, el Dios cristiano, y que su Revelación (a pesar de todas sus fases, grados, manifestaciones, aspectos necesariamente muy diferentes) es una única Revelación y que, aun después del concilio Vaticano I, no hay una Revelación cristiana y una Revelación neutral, profana, acristiana. Tampoco el teólogo hablará de la revelación cristiana como de un aspecto particular de una global revelación «común», sino que, como teólogo cristiano, pensará siempre desde Cristo y su Palabra. Pero la pregunta del teólogo católico es la siguiente: ¿es muda esta creación buena del Dios bueno? ¿No pronuncia ninguna Palabra? No pensamos, en verdad, en cualquier creación de cualquier Dios. No pensamos tampoco en aquella revelación de la naturaleza y en aquella religión común de la humanidad, que la teología y la filosofía de los modernos, en particular desde la *Aufklärung,* opusieron tan a menudo a la revelación de Cristo, hasta la disolución de esta misma naturaleza en las catástrofes físicas y espirituales del siglo XX. No pensamos en el lenguaje de una hipotética creación de un Dios hipotético, que existiría pacíficamente en una neutralidad «metafísica», no en la sabiduría filosófica o teológica de este mundo. No; pensamos en la «creación» que «está sujeta a la vanidad» y a «la servidumbre de la corrupción» (*Rom* 8, 20-21), y pensamos particularmente en el hombre que es por naturaleza «hijo de ira» (*Ef* 2, 3).

Pero no olvidamos que esta misma creación del Dios cristiano —por la gracia misteriosa de este Dios— fue creada por Cristo y en Cristo y para Cristo y que subsiste en él. ¿Cómo podría, pues, esta

creación, creada en la eterna *Palabra* del Padre y que, a pesar del pecado, subsiste en él, cómo podría ser muda *esta* creación? ¿Es posible que esta creación, que no es neutral, sino que está creada en Cristo, no nos hable de Dios como signo que es de él? Y ¿es posible que este hombre, que no es neutral, sino creado en Cristo, no oiga —por la gracia proveniente de Jesucristo— verdaderamente esta Palabra dirigida a él? ¿Por qué esta creación, que ha sido creada en Cristo y subsiste en Él, no iba a hablar misteriosamente al creyente de este Cristo, en quien ella subsiste a pesar del pecado?

Después de su conversión del liberalismo, Barth ha luchado con pasión, en nombre de la divinidad de Dios, contra la autonomía de una «teología natural» que se bastaría a sí misma. La superación de la *Aufklärung* teológica que se agotó en el liberalismo es esencialmente su obra y marca su época. En esta lucha apasionada por la divinidad de Dios, después de su fase «dialéctica», se concentra él, cada vez más (lejos de una absoluta soberanía de Dios concebida de manera demasiado abstracta), en Dios, en *Jesucristo*. Así y desde este punto aprendió a conocer —sin perder de vista la divinidad de Dios— la *humanidad* de Dios de una nueva manera. Así, y a partir de este punto, aprendió también a conocer —cuatro volúmenes de la *Kirchliche Dogmatik* lo atestiguan— la obra buena de Dios, contra la cual ni siquiera el pecado puede prevalecer en definitiva. Pero ¿ha sacado él todas las consecuencias de su centrarse en Cristo y de su doctrina de la creación? ¿Las ha sacado en particular para la esfera del conocimiento, en particular para el conocimiento *de Dios*? ¿No se podía desde aquí proyectar más luz sobre el mundo pagano, dentro *y* fuera de nuestra vieja Europa, y sobre el plan salvífico universal de Dios en Jesucristo? ¿No ha menguado Barth, en realidad, la gloria soberana de la Palabra de Dios, al disminuir el triunfo de esta Palabra en la creación, en el hombre?

Como conclusión de este trabajo, no hay que pasar en silencio que Barth, en el último volumen publicado de su *Kirchliche Dogmatik*,[90] ha ampliado y profundizado la posición que había adoptado en los prolegómenos, y esto de una manera que responde muy de cerca a nuestras preguntas. En esta tercera parte de la doctrina de la reconciliación —«Jesucristo como testimonio verídico»— considera Barth como su base cristológica «la soberanía del mediador»:[91] «Jesucristo, como nos es atestiguado en la Sagrada Escritura, es la

90. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-3 (1959).
91. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, t. IV-3, pp. 1-424.

única Palabra de Dios que debemos escuchar, en la que tenemos que confiar y a la que debemos obedecer en la vida y en la muerte».[92] Con esta tesis, que describe la reconciliación como *Revelación*, el problema de los prolegómenos vuelve a ser reemprendido públicamente en la línea del ministerio profético de Cristo; el mismo Barth remite, en exergo, a «la Luz de la vida».[93] Pero es muy sorprendente que Barth no se contente con la fundamentación en detalle de la proposición citada, que procede de la explicación de Barmer, y que además insista en mostrar a Jesucristo (por comparación con la profecía del Antiguo Testamento)[94] como *la* Luz de la Vida y *la* Palabra de Dios en su *singularidad*.[95] Plantea él aquí más bien el problema que en su doctrina sobre la Palabra de Dios había dejado de lado: el de la relación de la *única* Palabra de Dios con las *demás palabras*, que, a pesar de su carácter creado, son o pueden ser verdaderas palabras.[96] Y no se piensa sólo, como en los prolegómenos, en la Sagrada Escritura y en la predicación como las dos formas secundarias de la Palabra de Dios, sino también en las palabras profanas, que a la manera de «signos del Reino de los cielos» (incluso en la creación) dan testimonio de la *única* Palabra de Dios. Será necesario en otra ocasión someter a un examen especial los largos enunciados analíticos de Barth sobre este complejo y difícil problema. A título de conclusión y signo de esperanza, citemos solamente un pasaje: «Aquel que con los profetas y los apóstoles puede nacer de la resurrección y, por lo mismo, de la Revelación de Cristo, el que fue, es y será, aquel que puede reconocerle y confesarle como el que fue, es y será, éste reconoce y confiesa, con esto, que no solamente él mismo, que no sólo la comunidad de los apóstoles y los profetas que creen en él, que le aman y en él esperan, sino que *de iure todo* hombre, más aún, *toda* criatura, nace de su cruz, nace de la reconciliación que en Él se realiza. Y de esta reconciliación nace el destino del hombre: ser escenario de la soberanía de Cristo y recibir y llevar su Palabra. Precisamente el angosto y pequeño dominio de la Biblia y de la Iglesia da al traste con la idea de la imposibilidad de comunicar la Palabra de Cristo y de dar testimonio de ella fuera de sus fronteras. Precisamente aquellos que, a diferencia de los demás, pueden encontrar en este dominio su lugar y su misión, habién-

92. *Ibid.*, t. IV-3, p. 1.
93. *Ibid.*, t. IV-3, p. 127.
94. *Ibid.*, t. IV-3, p. 127.
95. *Ibid.*, t. IV-3, pp. 95-122.
96. *Ibid.*, t. IV-3, pp. 122-188.

doseles concedido saber lo que los demás no saben, éstos deben esperar y contar con que su voz les llegue también de las zonas exteriores a este dominio pequeño. Precisamente éstos pueden, tienen el derecho y el deber de estar prestos a encontrar "signos del Reino de los cielos" en el sentido pleno del concepto bíblico en esta misma región externa: no sólo en el testimonio bíblico y no sólo en las manifestaciones, obras y palabras de la Iglesia cristiana, sino también en el *mundo profano;* es decir, en el estallido maravilloso de lo profano de la vida del mundo.» [97]

97. *Ibid.*, t. IV-3, pp. 130 s.

SIGLAS BIBLIOGRÁFICAS

AAS *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* (Roma, luego Ciudad del Vaticano, 1909 ss.).

ADSCR *Actorum et Decretorum Sacrorum Conciliorum recentiorum... Collectio Lacensis, auctoribus presbyteris S. I. e domo B. M. V. ... ad Lacum* (Friburgo de Brisgovia, 1870 y siguientes).

Ang *Angelicum* (Roma, 1924 ss.).

AP *Archives de Philosophie* (París).

ATG *Archivo Teológico Granadino* (Granada, 1938 ss.).

Bibl *Biblica* (Roma, 1920 ss.).

BLE *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* (Toulouse, 1899 ss.).

CBQ *The Catholic Biblical Quarterly* (Washington [D. C.], 1939 y siguientes).

CG *Collationes Gandavenses.*

CGG *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, obra colectiva editada por A. Grillmeier y H. Bacht, 3 volúmenes (Wurzburgo, 1951-1954).

CSEL *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academia litterarum caesareae Vindobonensis* (Viena, Tempsky, 1866 ss.).

CTom *Ciencia Tomista* (Madrid, 1910 ss.).

CTr *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio*, editado por la Sociedad Goerresiana (Friburgo de Brisgovia, 1901 ss.).

CVK *Catholica. Jahrbuch Vierteljahresschrift für Kontroverstheologie* (Paderborn-Munster, 1932 ss.).

DB *Dictionnaire de la Bible*, editado por F. Vigouroux (París, 1895-1912).

DENZ. Enrique DENZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia

en materia de fe y costumbres, versión directa de los textos originales por Daniel Ruiz Bueno (Barcelona, Herder, 3.ª reimpresión, 1963).

DENZ.-SCHÖN. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod primum edidit Henricus* DENZINGER *et quod funditus retractavit auxit notulis ornavit* Adolfus SCHÖNMETZER, *S. I.* (Barcelona - Friburgo de Brisgovia - Roma - Nueva York, Herder, 33.ª ed., 1965).

DT *Divus Thomas* (Friburgo [Suiza], 1914 ss.).

DTC *Dictionnaire de Théologie Catholique,* editado por A. Vacant, E. Mangenot y E. Amman (París, 1903-1950).

DV *Dieu Vivant* (París).

EE *Estudios Eclesiásticos* (Madrid, 1922-1936; 1942 ss.).

ETL *Ephemerides Theologicae Locanienses* (Brujas, 1924 ss.).

FC *La fe católica,* textos doctrinales del magisterio de la Iglesia, presentados por G. DUMEIGE, S. I., traducción castellana de Andrés Marqués y Bernardo Ambrós, monjes de Montserrat (Barcelona, Estela, 1965).

FS *Franziskanische Studien* (Munster-Werl, 1914 ss.).

FSt *Franciscan Studies* (Saint Bonaventure [Nueva York], nueva serie, 1941 ss.).

GCS *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte,* editado por la «Deutsche Akademie der Wissenschaften» de Berlín (Leipzig, 1897 ss.).

Greg *Gregorianum* (Roma, 1920 ss.).

HE Eusebio de CESAREA, *Historia Ecclesiastica.*

Hoch *Hochland* (Munich, 1903 ss.).

Iren *Irénikon* (Amay sur Meuse-Chevetogne [Bélgica], 1926 ss.).

Ist *Istina* (Boulogne sur Seine).

JBL *Journal of Biblical Literature* (New Haven - Boston, 1881 y siguientes).

LBM *Liturgisch-biblische Monatsschrift.*

LTK² *Lexikon für Theologie und Kirche,* segunda edición dirigida por J. Höfer y K. Rahner (Friburgo de Brisgovia, 1957 ss.).

MSR *Mélanges de Science Religieuse* (Lille, 1944 ss.).

MTS *Münchener Theologische Studien* (Munich, 1950 ss.).

MTZ *Münchener Theologische Zeitschrift* (Munich, 1950 ss.).

NRT *Nouvelle Revue Théologique* (Tournai, 1879 ss.; Lovaina, 1925 ss.).

OCSA *Obras completas de san Anselmo,* introducción general, versión castellana y notas teológicas por el padre Julián Alameda, O. S. B., 2 volúmenes (Madrid, B. A. C., 1952 y 1953)

OCSB *Obras completas de san Bernardo,* edición española preparada por el padre Gregorio Diez Ramos, O. S. B., 2 volúmenes (Madrid, B. A. C., 1953 y 1955).

Orient *Orientierung* (Zurich).

OSA *Obras de san Agustín,* en edición bilingüe, publicadas bajo la dirección del padre Félix García, O. S. A., 21 volúmenes hasta el presente (Madrid, B. A. C., 1946-1966).

OSB *Obras de san Buenaventura,* edición dirigida, anotada y con introducciones por fray León Amorós, O. F. M.; fray Bernardo Aperribay, O. F. M.; fray Miguel Oromí, O. F. M., y fray Miguel Oltra, O.F.M., 6 volúmenes (Madrid, B.A.C,, 1947-1957).

OSC *Obras de san Cipriano,* edición bilingüe, introducción, versión y notas por Julio Campos, Sch. P. (Madrid, B. A. C., 1964).

OSGM *Obras de san Gregorio Magno,* traducción de P. Gallardo, introducción, notas e índices de M. Andrés (Madrid, B.A.C., 1958).

PA *Padres Apostólicos,* edición bilingüe completa, introducciones, notas y versión española por Daniel Ruiz Bueno (Madrid, B. A. C., reimpresión, 1965).

PAG *Padres Apologistas griegos (siglo II),* introducciones, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno (Madrid, B. A. C., 1954).

PG *Patrologiae cursus completus. Series graeca,* editada por Jacques P. Migne, 161 volúmenes (París-Montrouge, 1857-1866; suplementos, 1959 ss.).

PL *Patrologiae cursus completus. Series latina,* editada por Jacques P. Migne, 217 volúmenes y 4 volúmenes de índices (París-Montrouge, 1844-1864; suplementos, 1958 ss.).

PRMCL *Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica* (Roma, 1903 y siguientes).

RB *Revue Biblique* (París, 1891 ss.; nueva serie, 1904 ss.).

RBen *Revue Bénedictine* (Abadía de Maredsous [Bélgica], 1884 y siguientes).

RET *Revista Española de Teología* (Madrid, 1941 ss.).

RevSR *Revue des Sciences Religieuses* (Estrasburgo-París, 1921 y siguientes).

RHE *Revue d'Histoire Ecclesiastique* (Lovaina, 1900 ss.).

RHLR *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses* (París, 1896-1907).

RQ *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* (Roma-Friburgo de Brisgovia, 1887 ss.).

RSPT *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Le Saulchoir-París, 1907 ss.).

RSR *Recherches de Science Religieuse* (París, 1910 ss.).

RTAM *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* (Lovaina, 1929 ss.).

Schol *Scholastik* (Friburgo de Brisgovia, 1926 ss.).

SDB *Supplément au Dictionnaire de la Bible,* editado por L. Pericot, A. Robert y H. Cazelles (París, 1928 ss.).

SelT *Selecciones de Teología* (Sant Cugat del Vallès [Barcelona], 1962 ss.).

StdZ *Stimmen der Zeit;* hasta 1914: *Stimmen aus Maria Laach* (Friburgo de Brisgovia, 1871 ss.).

TG *Theologie und Glaube* (Paderborn, 1909 ss.).

TQ *Theologische Quartalschrift* (Tubinga, 1819 ss.; Stuttgart, 1946 ss.).

TR *Theologische Revue* (Munster, 1902 ss.).

TS *Theological Studies* (Woodstock [Maryland], 1940 ss.).

TWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament,* editado por G. Kittel (Stuttgart, 1933 ss.).

US *Una Sancta* (Meitingen).

VD *Verbum Domini* (Roma, 1921 ss.).

VS *La Vie Spirituelle* (París, 1919 ss.).

WW *Wissenschaft und Weisheit* (Dusseldorf, 1934 ss.).

ZAM *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (Innsbruch-Wurzburgo, 1926 ss.).

ZKT *Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck-Viena, 1877 ss.).

ZZ *Zwischen den Zeiten.*

BIBLIOGRAFÍA

A) CAPÍTULOS 1-19
(Doctrina de Karl Barth)

1. Obras de Karl Barth

Charlotte von Kirschbaum ha reunido un catálogo completo de las publicaciones de Karl Barth, que abarca hasta diciembre de 1955 y comprende 406 títulos. Ha sido publicado en *Antwort. Karl Barth zum 70. Geburtstag* (Zurich, 1956), pp. 945-960. Aquí nos limitaremos a indicar algunas obras que se hacen particularmente importantes a nuestro propósito.

Der Römerbrief, 1.ª edición (Berna, 1919).
Der Römerbrief, 2.ª edición (Munich, 1922).
Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge (Munich, 1924).
«Das Halten der Gebote», en *ZZ,* 5 (1927), pp. 206-227.
«Rechtfertigung und Heiligung», en *ZZ,* 5 (1927), pp. 281-309.
Die Theologie und die Kirche Gesammelte Vorträge (Munich, 1928).
«Schicksal und Idee in der Theologie», en *ZZ,* 7 (1929), pp. 309-348.
Evangelium und Gesetz, col. «Theologische Existenz heute», núm. 32 (1935).
Rechtfertigung und Recht, col. «Theologische Studien», núm. 1 (Zollikon-Zurich, 1938).
Die kirchliche Lehre von der Taufe, col. «Theologische Studien», núm. 14 (Zollikon-Zurich, 1943).
Die protestantische Theologie in 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte (Zollikon-Zurich, 1947).
Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen, col. «Theologische Studien», núm. 34 (Zollikon-Zurich, 1952).
Die Kirchliche Dogmatik (Zurich, 1932 ss.):
t. I-1, *Die Lehre vom Worte Gottes* (1932);
t. I-2, *Die Lehre vom Worte Gottes* (1939);
t. II-1, *Die Lehre von Gott (Die Erkenntnis Gottes, die Wirklichkeit Gottes)* (1940);

t. II-2, *Die Lehre von Gott (Gottes Gnadenwahl, Gottes Gebot)* (1942);
t. III-1, *Die Lehre von der Schöpfung (Das Werk der Schöpfung)* (1945);
t. III-2, *Die Lehre von der Schöpfung (Das Geschöpf)* (1948);
t. III-3, *Die Lehre von der Schöpfung (Der Schöpfer un sein Geschöpf)* (1950);
t. III-4, *Die Lehre von der Schöpfung (Das Gebot des Schöpfers)* (1951);
t. IV-1, *Die Lehre von der Versöhnung (Jesus Christus, der Herr als Knecht)* (1953);
t. IV-2, *Die Lehre von der Versöhnung (Jesus Christus, der Knecht als Herr)* (1955).

2. Traducciones castellanas y catalanas de Karl Barth

Bosquejo de dogmática (Buenos Aires, Aurora).
Colaboración a *Hacia un nuevo humanismo* (Madrid, Guadarrama, 1957).
Introducció a la teologia evangèlica (Barcelona, Edicions 62, 1966).
Breve comentario a la Epístola a los Romanos (Barcelona, Península, en prensa).
Esbós d'una dogmàtica (Barcelona, Edicions 62, en prensa).
Paraula de Déu, paraula humana (Barcelona, Edicions 62, en prensa).

3. Autores católicos sobre Karl Barth

Los trabajos más importantes publicados en forma de libro a partir de 1945. Para una bibliografía más amplia, *cf.* E. Riverso, *Intorno al pensiero di Karl Barth, colpa e giustificazione nella reazione antiimmanentistica del «Römerbrief» barthiano* (Padua, 1951), pp. 407-415; en esta obra, véanse, particularmente, los artículos de L. Malevez, G. Rabeau y E. Przywara.

Balthasar, H. U. von, *Karl Barth, Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Colonia, 1951).
Ebneter, A., *Der Mensch in der Theologie Karl Barths* (Zurich, 1952).
Fries, H., *Bultmann-Barth und die katholische Theologie* (Stuttgart, 1955); trad. castellana, *Existencialismo protestante y teología católica* (Madrid, Taurus, 1961).
Gherardini, B., *La parola di Dio nella teologia di Karl Barth* (Roma, 1955).
Groot, J. C., *Karl Barth en het theologische kenprobleme* (Heiloo, 1946).
Hamer, J., *Karl Barth. L'Occasionalisme théologique de K. Barth. Étude sur sa méthode dogmatique* (París, 1949).
Riverso, E., *Intorno al pensiero di Karl Barth, colpa e giustificazione nella reazione antiimmanentistica del «Römerbrief» barthiano* (Padua, 1951).
— *La Teologia esistenzialistica di Karl Barth. Analisi, interpretazione e discussione del sistema* (Nápoles, 1955).

VOLK, H., «Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner», en *CGG*, tomo III (1954), pp. 531-611.

4. OTROS AUTORES CITADOS EN LA PRIMERA PARTE

BOUYER, *L., Du Protestantisme à l'Église,* col. «Unam Sanctam», núm. 27 (París, 1954).

LORTZ, J., *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (Munster, 16.ª ed., 1950); trad. castellana, *Historia de la Iglesia desde la perspectiva de la historia de las ideas. Exposición e interpretación histórica del pasado cristiano* (Madrid, Guadarrama, 1963).

— *Die Reformation in Deutschland,* 2 volúmenes (Friburgo de Brisgovia, 3.ª ed., 1949); trad. castellana, *Historia de la Reforma,* 2 volúmenes (Madrid, Taurus, 1964).

— *Die Reformation als religiöses Anliegen heute* (Tréveris, 1948).

B) CAPÍTULO 20

(Desarrollo del dogma, concilio de Trento, Escritura y Tradición)

Actorum et Decretorum Sacrorum Conciliorum recentiorum... Collectio Lacensis, auctoribus presbyteris S. I. e domo B. M. V. ... ad Lacum, tomo 7 *(Vaticanum)* (Friburgo de Brisgovia, 1890).

ADAM, K., *Das Wesen des Katholizismus* (Dusseldorf, 11.ª ed., 1946); traducción castellana, *La esencia del catolicismo* (Barcelona, Litúrgica Española, 1955).

— *Jesus Christus* (Augsburgo, 5.ª ed., 1938); trad. castellana, *Jesucristo* (Barcelona, Herder, 3.ª ed., 1961).

ASMUSSEN, H., *Warum noch lutherische Kirche? Ein Gespräch mit dem Augsburgischen Bekenntnis* (Stuttgart, 1949).

BALIC, C., «Il senso cristiano e il progresso del dogma», en *Greg,* 33 (1952), páginas 106-134.

BALTHASAR, H. U. von (véase bajo la letra A).

BAUMGARTNER, Ch., «Tradition et magistère», en *RSR,* 41 (1953), pp. 161-187.

BEA, A., «Il progresso nell'interpretazione della S. Scrittura», en *Greg,* 33 (1952), pp. 85-105.

BELTRÁN DE HEREDIA, V., «Controversia *De certitudine gratiae* entre Domingo de Soto y Ambrosio Caterino», en *CTom,* 62 (1941), pp. 133-162.

BOSSUET, J.-B., *Éxposition de la doctrine de l'Église catholique sur les matières de controverse* (París, 1671); trad. castellana de Miguel Joseph Fernández, *Exposición de la doctrina de la Iglesia católica sobre los puntos de controversia* (Madrid, Andrés Ortega, 1766).

BOUILLARD, H., *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin* (París, 1944).

BOUYER, L. (véase bajo la letra A).

BOYER, C., «Relazione tra il progresso filosofico, teologico, dogmatico», en *Greg,* 33 (1952), pp. 168-182.

BROGLIE, G. de, «Lettre-Préface», en L. BOUYER, *Du Protestantisme à l'Église* (París, 1954).
— «Note sur la primauté de l'argument d'Écriture en théologie», en *ibid.*, páginas 247-250.
BUUCK, F., «Zum Rechtfertigungsdekret», en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), pp. 117-143.
CAVALLERA, F., «La session VI du concile de Trente», en *BLE* (1942-1953).
CHENU, M.-D., «Vocabulaire biblique et vocabulaire théologique», en *NRT*, 84 (1952), pp. 1029-1041; incluido, después, en *La foi dans l'intelligence* (París, Cerf, 1964), pp. 171-186; trad. castellana, «Vocabulario bíblico y vocabulario teológico», en *La fe en la inteligencia* (Barcelona, Estela, 1966), pp. 161-175.
Concilium Tridentinum, Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum nova collectio, editado por Sociedad Goerresiana (Friburgo de Brisgovia, 1901 ss.).
CONGAR, Y. M.-J., *Chrétiens désunis. Principes d'un «Oecuménisme» catholique* (París, 1937).
— *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París, 1950); trad. castellana, *Falsas y verdaderas reformas en la Iglesia* (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953).
CULLMANN, O., *La Tradition. Problème exégètique, historique et théologique* (París-Neuchâtel, 1953).
DEJAIFVE, G., «Bible, Tradition, Magistère dans la théologie catholique», en *NRT*, 78 (1956), pp. 135-151.
DENEFFE, A., *Der Traditionsbegriff. Studie zur Theologie* (Munster, 1931).
DENZINGER, E., *El magisterio de la Iglesia*, versión de D. Ruiz Bueno (Barcelona, Herder, 3.ª reimpresión, 1963).
DENZINGER, H., y SCHÖNMETZER, A., *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona-Friburgo de Brisgovia-Roma-Nueva York, Herder, 33.ª ed., 1965).
DHANIS, E., «Révélation explicite et implicite», en *Greg*, 34 (1953), páginas 187-237.
FILOGRASSI, G., «Tradizione Divino-Apostolica e Magistero della Chiesa», en *Greg*, 33 (1952), pp. 135-167.
FLICK, M., «Il problema dello sviluppo del dogma nella teologia contemporanea», en *Greg*, 33 (1952) pp. 5-23.
FRANZELIN, J. B., *Tractatus de divina traditione et scriptura* (Roma, 2.ª edición, 1875).
FRIES, H., (véase bajo la letra A).
GEISELMANN, J. R., *Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung* (Maguncia, 1942).
— *J. A. Möhler, Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen* (Viena, 1940).
— «Das Missverständnis über das Verhältnis von Schrift und Tradition, und seine Überwindung in der Katholischen Theologie», en *US* 11 (1956), pp. 131-150.

GRABMANN, M., «Das Konzil von Trient als Fortschrittsprinzip der katholischen Dogmatik», en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), pp. 33-53.
HARNACK, A. von, *Dogmenbeschichte*, 3 volúmenes (Tubinga, 4.ª edición, 1910).
HEFNER, J., *Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes* (Paderborn, 1909).
HENNINGER, J., *S. Augustinus et doctrina de duplici iustitia* (Seripando) (Mödling, 1935).
HEYNCK, V., «Untersuchungen über die Reuelehre der Tridentinischen Zeit», en *FS*, 29 (1942), pp. 25-44 (Vega), 120-150 (Medina); 30 (1943), páginas 53-73 (Soto).
— «A Controversy at the Council of Trent concerning the Doctrine of Duns Scotus», en *FSK*, 9 (1949), pp. 88-103, 129-148.
— «Zum Problem der unvollkommenen Reue auf dem Konzil von Trient», en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), páginas 231-280.
— «Zur Kontroverse über die Gnadengewissheit auf dem Konzil von Trient», en *FS*, 37 (1955), pp. 1-17, 161-188.
HOLDEN, H., *Divinae fidei analysis, seu de Fidei christianae resolutione libri duo* (París, 1652).
HÜNERMANN, F., *Wesen und Notwendigkeit der aktuellen Gnade nach dem Konzil von Trient* (Paderborn, 1926).
JEDIN, H. *Geschichte des Konzils von Trient* (Friburgo, 1949 ss.).
LEEUWEN, B. van, «Regula credendi», en *Genade en Kerk* (Utrech-Amberes, 1953), pp. 331-337.
LENNERZ, H., «Das Konzil von Trient und die theologischen Schulmeinungen», en *Schol*, 4 (1929), pp. 38-53.
— «Voten auf dem Konzil von Trient», en *Greg*, 15 (1934), pp. 577-588.
LORTZ, J. (véase bajo la letra A).
LOTZ, J. B., «Zur Geschichtlichkeit der Wahrheit», en *Schol*, 27 (1952), páginas 481-503.
MERSCH, E., «L'objet de la théologie et le Christus totus», en *RSR*, 26 (1936), pp. 129-157.
MOELLER, Ch., «Bible et Oecuménisme», en *Iren*, 23 (1950), pp. 164-188.
— «Tradition et Oecuménisme», en *Iren*, 25 (1952), pp.; 337-370.
MÖHLER, J. A., *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tübinga, 1825); trad. castellana, *La unidad en la Iglesia* (Madrid, Rialp, en preparación).
— *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Ratisbona, 1832; 12.ª ed., 1924); trad. castellana de Antolín Monescillo, *La Simbólica o exposición de las contrariedades dogmáticas entre los católicos y protestantes, según sus profesiones públicas de fe*, 2 volú-

menes (Madrid, Imprenta de José Félix Palacios, 1846); y también *Simbólica* (Madrid, Rialp, en preparación).
— *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten* (Maguncia, 1834).
MÜLLER, O., «Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre», en *MTZ*, 4 (1953), pp. 164-186.
OLZARAN, J., «La controversia Soto-Caterino-Vega sobre la certeza de la gracia», en *EE*, 19 (1942), pp. 145-183.
PAS, P., «La doctrine de la double justice au concile de Trente», en *ETL*, 30 (1954), pp. 5-53.
PREMM, M., *Das Tridestinische «Diligere incipiunt»* (Graz, 1926).
PRUMBS, A., *Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade* (Paderborn, 1909).
RAHNER, K., «Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik», en *Schriften zur Theologie*, t. I (Einsiedeln-Zurich, 1954), pp. 9-47; traducción castellana, «Intento de un esquema de lo que debería tratar la teología», en *Escritos de teología*, t. I (Madrid, Taurus, 1961).
— «Zur Frage der Dogmenentwicklung», en *Schriften zur Theologie*, t. I, páginas 49-90; trad. castellana, «En torno al problema de la evolución de los dogmas», en *Escritos de teología*, t. I.
— «Problem der Christologie von heute», en *Schriften zur Theologie*, t. I, páginas 169-222; trad. castellana, «Problemas actuales de la cristología», en *Escritos de teología*, t. I.
— «Über die Schriftinspiration», en *KZT*, 78 (1956), pp. 137-168.
RAMBALDI, G., «Immutabilità del dogma e delle formole dogmatiche», en *Greg*, 33 (1952), pp. 58-84.
RIVIÈRE, J., artículo «Justification», en *DTC*, t. 8 (1925), col. 2077-2227.
RONDET, H., *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique* (París, 1948); trad. castellana, «*Gratia Christi*. Ensayo de historia del dogma», en *La gracia de Cristo* (Barcelona, Estela, 1966), páginas 13-318.
RÜCKERT, H., *Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil* (Bonn, 1925).
SARTORY, Th., *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche* (Augsburgo, 1955).
SCHEEBEN, M. J., *Handbuch der Katholischen Dogmatik* (Friburgo, 1948 ss.).
SCHIERSE, F. J., «Das Trienterkonzil und die Frage nach der christliches Gewissheit», en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), pp. 145-167.
SCHMAUS, M., *Katholische Dogmatik*, 5 volúmenes (Munich, 4.ª edición, 1948 ss.); trad. castellana, *Teología dogmática*, 8 volúmenes (Madrid, Rialp, 1960 ss.).
SCHREIBER, G., *Das Weltkonzil von Trient* (Triburgo, 1951).
SOTO, D., *Ad sanctum concilium Tridentinum de natura et gratia* (Venecia, 1547).

SPIAZZI, R., «Rivelazione compiuta con la morte degli Apostoli», en *Greg*, 34 (1953), pp. 24-57.
STÄHLIN, W., *«Allein». Recht un Gefahr einer polemischen Formel* (Stuttgart, 1950).
STAKEMEIER, A., *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit* (Heidelberg, 1947).
STAKEMEIER, E., «Das Trienter Konzil über den Glauben im Stande der Ungnade», en *RQ*, 42 (1934), pp. 147-172.
— «Glaube und Busse in den Trienter Rechtfertigungsverhandlungen», en *RQ*, 43 (1935), pp. 157-177.
— «Die theologischen Schulen auf dem Trienter Konzil», en *TQ*, 117 (1936), páginas 188-207, 332-350, 466-504.
— *Glaube und Rechtfertigung* (Friburgo de Brisgovia, 1937).
— *Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum* (Paderborn, 1937).
— «Trienten Lehrentscheidungen und reformatorische Anliegen», en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), pp. 77-116.
STAUDENMAIER, F. A., *Der Protestantismus in seinem Wesen und in seiner Entwicklung*, 2 volúmenes (Friburgo de Brisgovia, 1846).
STEFFES, J. P., «Die Lehrbestimmungen des Tridentinums und die moderne Weltanschauung, en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), pp. 55-75).
STEGMÜLLER, F., «Zur Gnadenlehre des spanischen Konzilstheologen Domingo de Soto», en G. SCHREIBER, *Das Weltkonzil von Trient* (Friburgo, 1951), pp. 169-230.
THILS, G., *Histoire doctrinale du Mouvement oecuménique* (Lovaina, 1955); trad. castellana, *Historia doctrinal del movimiento ecuménico* (Madrid, Rialp, 1965).
TROMP, S., *De sacrae scripturae inspiratione* (Roma, 4.ª ed., 1945).
UTZ, A. F., *Anmerkungen und Kommentar zu Thomas von Aquin: Glaube als Tugend*, col. «Deutsche Thomasausg», núm. 15 (Heidelberg, 1950).
VERONIUS, F., *Règle générale de la foi catholique séparée de toutes autres doctrines* (1646).
VILLALMONTE, A. de, «Andreas de Vega y el proceso de la justificación según el concilio Tridentino», en *RET*, 5 (1945), pp. 311-374.
ZAPELENA, Th., *De Ecclesia Christi*, t. I (Roma, 5.ª ed., 1950); t. II (Roma, 1954).

C) CAPÍTULOS 21-26
(Cristo, creación, pecado, excursos)

ADAM, K. (véase bajo la letra B).
ALHAUS, P., *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik* (Gütersloh, 1947; 3.ª ed., 1952).

AMANN, E., artículo «Semi-pélagiens», en *DTC*, t. 14 (1939), col. 1796-1850.
ARNOLD, E. X., «Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge und die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit», en *CGG*, t. III (1954), páginas 287-340.
ASMUSSEN, H. (véase bajo la letra B).
AUER, J., *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 volúmenes (Friburgo de Brisgovia, 1942 y 1951).
BAADER, F. von, *Sämtliche Werke*, 16 volúmenes (Leipzig, 1851-1860).
BAIO, M., *Opera*, edición Gerberon (Colonia, 1696).
BALTHASAR, H. U. von, «Der Begriff der Natur in der Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), pp. 452-461.
— «Christlicher Universalismus», en *Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag* (Zurich, 1956), pp. 237-248.
BAUCHER, J., artículo «Liberté», en *DTC*, t. 9 (1926), col. 660-573.
BAUER, W., *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des N. T. und der übrigen urchristlichen Literatur* (Berlín, 4.ª ed., 1952).
BERBUIR, E., *Zeugnis für Christus. Eine Auslegung des Johannesprolegs* (Friburgo, 1949).
— *Natura humana* (Munich, 1950).
BEUMER, J., «Die altchristliche Lehre einer präexistenten Kirche und ihre theol. Auswertung», en *WW*, 9 (1942), pp. 19-32.
— «Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht», en *TG*, 43 (1953), pp. 81-102.
Bibel-Lexikon, editado por H. HAAG (Einsiedeln-Colonia, 1951 ss.); edición castellana de H. HAAG, A. van den BORN y S. de AUSEJO, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona, Herder, 1963).
BICHLMAIR, G., *Der Mann Jesus* (Viena, 2.ª ed., 1946).
BILLOT, L., *De Deo uno et trino* (Roma, 6.ª ed., 1920).
BOISMARD, M.-E., *Le Prologue de saint Jean* (París, 1953); trad. castellana, *El Prólogo de san Juan* (Madrid, Fax, en preparación).
BOMAN, Th., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechieschen* (Gotinga, 2.ª ed., 1954).
BONSIRVEN, J., *Les enseignements de Jésus Christ* (París, 1943).
— *Théologie du Nouveau Testament* (París, 1951); trad. castellana, *Teología del Nuevo Testamento* (Barcelona, Litúrgica Española, 1961).
— *L'Apocalypse de saint Jean* (París, 1951); trad. castellana, *San Juan Evangelista, el Apocalipsis* (Madrid, Paulinas, en prensa).
BOUILLARD, H. (véase bajo la letra B).
BOUSSET, W., *Kyrios Christos* (Gotinga, 4.ª ed., 1935).
BOUYER, L (véase bajo la letra A).
BRINKMANN, B., «Die kosmischen Stellung des Gottmenschen in Paulinischer Sicht», en *WW*, 13 (1950), pp. 6-33.
BROGLIE, G. de, *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus, pars prior positiva* (París, 1948).

BRUNNER, E., *Der Mittler. Zur Besinnung über den Christusglauben* (Tubinga, 1927).
— *Dogmatik*, 2 volúmenes (Zurich, 1946 y 1950).
— *Der Mensch im Widerspruch. Die Lehre vom wahren und wirklichen Menschen* (Zurich, 2.ª ed., 1941).
BULTMANN, R., artículo «θανατος», en *TWNT*, t. 3 (1938), pp. 7-25.
CAPÉRAN, L., *Le problème du salut des infidèles*, 2 volúmenes (Toulouse, 2.ª ed., 1934).
CAPPUYNS, dom M., «L'origine des *Capitula* pseudo-célestiniens», en *RBen*, 41 (1929), pp. 156-170.
— L'origine des *Capitula* d'Orange», en *RTAM*, 6 (1934), pp. 121-142.
CAZELLES, H., artículo «Loi israélite», en *SDB*, t. 5 (1953), col. 497-530.
CERFAUX, L., *Le Christ dans la théologie de saint Paul* (París, 2.ª ed., 1954)); traducción castellana, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2.ª ed., 1960).
— *La théologie de l'Église suivant saint Paul* (París, 2.ª ed., 1948); traducción castellana, *La Iglesia en san Pablo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2.ª ed., 1963).
CHARLES, R. H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of saint John.*, 2 volúmenes (Edimburgo, 1920).
CHÉNÉ, J., «Que signifiaient *initium fidei* et *affectus credulitatis* pour les semi-pélagiens», en *RSB*, 35 (1948), pp. 566-588.
— «Le semi-pélagianisme du midi de la Gaule d'après les lettres de Prosper d'Aquitaine et d'Hilaire à saint Augustin», en *RSR* 43 (1955), pp. 321-341.
CONGAR, Y. M.-J., «Sur l'inclusion de l'humanité dans le Christ», en *RSPT*, 25 (1936), pp. 489-495.
CORNELY-ZORELL, *Commentarium in Sapientiam (Cursus Sacrae Scripturae)* (París, 1910).
CULLMANN, O., *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem* (Zurich, 1952); trad. castellana, *San Pedro. Discípulo-Apóstol-Mártir. Historia y teología* (Barcelona, Península, en preparación).
— *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung* (Zurich, 1945; 2.ª ed., 1948); trad. castellana, *Cristo y el tiempo. Tiempo e historia en el cristianismo primitivo* (Barcelona, Estela, en preparación).
DANIÉLOU, J., «Christologie und eschatologie», en *CGG*, t. III (1954), páginas 531-611.
— «La doctrine de la mort chez les Pères de l'Église», en *Le mystère de la mort et sa célébration* (París, 1951), pp. 134-156; trad. castellana, «La doctrina de la muerte en los Padres de la Iglesia», en *El misterio de la muerte y su celebración* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1952).
DANIEL-ROPS, H., *Jesus en son temps* (París, 1945); trad. castellana, *Jesús en su tiempo* (Barcelona, Vergara).

DEMAN, Th., artículo «Péché», en *DTC*, t. 12 (1933), col. 150-275.
DIERINGER, F. X., *Lehrbuch der katholische Dogmatik* (Maguncia, 1847, 4.ª ed., 1865).
DILLERSBERGER, J., *Der neue Gott. Ein biblisch-theologischer Versuch über den Epheserbrief* (Salzburgo-Leipzig, 1935).
— *Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannesprolog* (Salzburgo-Leipzig, 1935).
DOBSCHÜTZ, E. von, «Zeit und Raum im Denken des Urchristentums», en *JBL*, 46 (1922), pp. 212 ss.
DUPONT, J., *Essai sur la christologie de saint Jean* (Brujas, 1951).
DURAN, A., «Le Christ "Premier-né"», en *RSR*, 1 (1910), pp. 56-66.
EGENTER, R., *Von der Freiheit der Kinder Gottes* (Friburgo, 1941).
ERMECKE, G., «Die Stufen der sacramentalen Christusebenbildlichkeit als Einteilungsprinzip der speziellen Moral», en: *Festchrift F. Tillmann* (Dusseldorf, 1950).
ERNST, J., *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustinus (nebst einem Anhang über den 22. Canon des Arausicanum II)* (Friburgo, 1871).
— «Zur Erklärung des XXII Kanons von Orange», en *ZKT*, 19 (1895), página 177-185.
— «Die dogmatische Geltung des 2. Konzils von Orange», en *ZKT*, 30 (1906), pp. 650-670.
FELDER, J., *Jesus von Nazareth* (Paderborn, 1937); trad. castellana, *Jesús de Nazareth* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1951).
FELDMANN, F., *Buch der Weisheit* (Bonn, 1926).
FELDMANN, J., *Paradies un Südenfall* (Munster, 1913).
FÉRET, H.-M., «A propos de la primauté du Christ», en *RSPT*, 27 (1938), páginas 69-72.
— «Creati in Christo Jesu», en *RSPT*, 30 (1941), pp. 96-132.
— «La mort dans la tradition biblique», en *Le mystère de la mort et sa celebration* (París, 1951), pp. 15-133; trad. castellana, «La muerte en la tradición bíblica», en *El misterio de la muerte y su celebración* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1952).
FERNÁNDEZ, A., *Vida de nuestro Señor Jesucristo* (Madrid, B. A. C., 2.ª edición, 1954).
FEUERER, G., *Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit. Zur christliche Erbsündenlehre* (Friburgo de Brisgovia, 1939); trad. castellana, *Adán y Cristo* (Barcelona, Barna).
FEUILLET, A., «Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique», en *RB*, 60 (1953), pp. 170-202, 321-346.
FINANCE, J. de, «La présence des choses à l'éternité d'après les scholastiques», en *AP*, 19 (1956), pp. 24-62.
FISCHER, J., *Das Buch der Weisheit* (Echter-Bibel) (Wurzburgo, 1952).
FREUNDORFER, J., *Erbsünde und Erbtod beim Apostel Paulus* (Munster, 1927).

FRITZ, G., artículo «Orange», en *DTC*, t. 11 (1931), col. 1087-1103.
FUCHS, J., *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts* (Dusseldorf, 1955).
— «De valore legis naturalis in ordine redemptionis», en *PRMCL* (1955), páginas 45-64.
GALTIER, P., *Aux origines du sacrement de Pénitence* (Roma, 1951).
— *De incarnatione et redemptione* (París, 2.ª ed., 1947).
GAUDEL, A., artículo «Péché originel», en *DTC*, t. 12 (1933), col. 275-306.
GEISELMANN, J. R., *Jesus der Christus* (Stuttgart, 1951).
— «J. A. Möhler und das idealistische Verständnis des Sündenfalles», en *Schol*, 19 (1944), pp. 19-37.
GUILLEMAN, G., *Le primat de la charité en théologie morale* (París, 1952); traducción castellana, *La primacía de la caridad en teología moral* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1958).
GUILLON, L.-B., *La théorie des oppositions et la théologie du péché au XIII^e siècle* (París, 1937).
GILSON, E., *Introduction à l'étude de saint Augustin* (París, 3.ª ed., 1943).
GIORDANI, I., *Gesú di Nazareth*, 2 volúmenes (Turín, 1945 s.).
GOOSSENS, W., *L'Église corps du Christ d'après saint Paul* (París, 1949).
GRANDMAISON, L. de, *Jésus-Christ*, 2 volúmenes (París, 1928).
GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (París, 1938).
GUARDINI, R., *Das Wesen des Christentums* (Wurzburgo, 1938); trad. castellana, *La esencia del cristianismo* (Madrid, Guadarrama, 1959).
— *Der Herr. Betrachtungen über die Person und Leben Jesu Christi* (Basilea, 5.ª ed., 1943); trad. castellana, *El Señor*, 2 volúmenes (Madrid, Rialp, 5.ª ed., 1963).
GUITTON, J., *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin* (París, 1933).
GUNKEL, H., *Genesis* (Gotinga, 3.ª ed., 1910).
GUTWENGER, E., «Natur und Übernatur. Gedanken zu Balthasars Werk über die Barthsche Theologie», en *ZKT*, 75 (1953), pp. 82-97.
— «Der Begriff der Natur in der Theologie, en *ZKT*, 75 (1953), páginas 461-464.
— «Zur Ontologie der hipostatischen Union», en *ZKT*, 76 (1954), páginas 385-410.
HAAS, J., *Die Stellung Jesu zu Sünder nach den vier Evangelien* (Friburgo, 1954).
HÄRING, B., *Das Gesetz Christi. Moraltheologie* (Friburgo de Brisgovia, 2.ª ed., 1955); trad. castellana, *La ley de Cristo*, 2 volúmenes (Barcelona, Herder, 4.ª ed., 1964).
HARNACK, A. von, *Dogmengeschichte*, 3 volúmenes (Tubinga, 4.ª ed., 1910.
HAURET, Ch., *Origines de l'univers et de l'homme selon la Bible (Gen. I-III)* (Luçon, 1950); trad. castellana, *Los orígenes* (Buenos Aires, Paulinas, 1963).
HEFELE, C. J. von, y LECLERCQ, H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, t. II (París, 1908).

HEINRICH, J. B., *Dogmatische Theologie*, 10 volúmenes (Maguncia, 1873 ss.).
HENGSTENBERG, H. E., *Das Band zwischen Gott und Schöpfung* (Ratisbona, 1948).
HENRY, P., artículo «Kénese», en *SDB*, t. 5 (1950), col. 7-161.
HILD, J., «La mort, mystère chrétien», en *Le mystère de la mort et sa célébration* (París, 1951), pp. 210-249; trad. castellana, «La muerte, misterio cristiano», en *El misterio de la muerte y su celebración* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1952).
HOLTZ, F., «La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ d'après saint Thomas d'Aquin», en *ETL*, 29 (1953), pp. 609-645.
HUBY, J., *L'Épître aux Romains* (París, 1946).
— *Les Épîtres de la captivité* (París, 1947); trad. castellana, *Cartas de la cautividad* (Madrid, Paulinas, en prensa).
HUMMELAUER, *Commentarium in Genesim (Cursus Sacrae Scripturae)* (París, 1895).
JOURNET, Ch., *L'Église du Verbe incarné*, 2 volúmenes (Brujas, 1941 y 1951).
JUNGMANN, J. A., *Die Stellung Christi in liturgischen Gebet* (Munich, 1925).
— *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkundigung* (Ratisbona, 1936); traducción castellana, *La predicación de la fe a la luz de la buena nueva* (San Sebastián, Dinor, 1965).
KÄPPELI, Th. *Zur Lehre des hl. Thomas von Aquin vom Corpus Christi mysticum* (Friburgo, 1931).
KÄSEMANN, *E., Leib und Leib Christi* (Tubinga, 1933).
— «Eine urchristliche Taufliturgie», en *Festschrift R. Bultmann* (Stuttgart-Colonia, 1949), pp. 133-148.
KENNY, I. P., «Reflections en Human Nature and the Supernatural», en *TS*, 14 (1953), pp. 280-287.
KIRCHGÄSSNER, A., *Erlösung und Süde im Neuen Testament* (Friburgo, 1950).
KITTEL, G., artículo «λογος», en *TWNT*, t. 4 (1938), pp. 100-140.
KNABENBAUER, I., *Commentarium in Ezechiel* (París, 1890).
Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, obra colectiva editada por A. Grillmeier y H. Bacht, 3 volúmenes (Wurzburgo, 1951-1954).
KRAUS, J., «Zum Problem des christozentrischen Aufbaus der Moraltheologie», en *DT*, 30 (1952), pp. 257-272.
KREMPEL, A., *La doctrine de la relation chez saint Thomas. Exposé historique et systématique* (París, 1952).
KRETSCHMAR, G., *Studien zur frühchristliche Trinitätstheologie* (Tubinga, 1956).
KUHN, J. von., *Katholische Dogmatik*, 3 volúmenes (Tubinga, 1846 ss.).
LABERTHONNIÈRE, L., *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (París, 1904, 1953).
LAGRANGE, M. J., *L'Évangile de Jésus-Christ* (París, 1928); trad. castellana, *Evangelio de nuestro Señor Jesucristo* (Barcelona, Litúrgica Española, 1942).

LAKNER, Fr., «Das Zentralobjekt der Theologie», en *ZKT*, 62 (1938), página 1-36.
LANDGRAF, A. M.: «Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik», en *Schol*, 5 (1930), pp. 219-247.
LA TAILLE, M. de, «Actuation créé par acte increé», en *RSR*, 18 (1928), páginas 253-268; trad. castellana (condensación), «Actuación creada por acto increado», en *SelT*, 6 (1967), núm. 21, pp. 69-76.
LE BACHELET, X., artículo «Baius», en *DTC*, t. 1 (1905), col. 38-111.
LEBRETON, J., *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, 2 volúmenes (París, 1931); trad. castellana, *Vida y doctrina de Jesucristo, nuestro Señor*, 2 volúmenes (Madrid, Razón y Fe, 4.ª ed., 1959).
— *Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée*, 2 volúmenes (París, 1927 s.).
LECLERCQ, J., *L'enseignement de la morale chrétienne* (París, 1950); traducción castellana, *La enseñanza de la moral cristiana* (Bilbao, Desclée de Brouwer).
LEJAY, P., «Le role théologique de saint Cesaire d'Arles», en *RHLR*, 10 (1903), pp. 217 ss.
LOHMEYER, E., *Die Offenbarung des Johannes* (Tubinga, 2.ª ed., 1953).
LOTTIN, O., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 3 volúmenes (Gembloux, 1942 ss.).
LUBAC, H. de *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (París, Cerf, 5.ª ed., 1952); trad. castellana, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma* (Barcelona, Estela, 1963).
— *Surnaturel. Étude historique* (París, 1946).
LYONNET, St. *Liberté chrétienne et loi nouvelle*, manuscrito (Roma, Institut Biblique, 1953).
MALEVEZ, L., «La gratuité du surnaturel», en *NRT*, 75 (1953), pp. 561-586, 673-689.
— «L'Église dans le Christ», en *RSR*, 25 (1935), pp. 257-291, 418-440.
MARCHAL, L., artículo «Moralité de l'acte humain» en *DTC*, t. 10 (1929), col. 2459-2472.
MAURIAC, F., *Vie de Jésus Christ* (París, 1936); trad. castellana, *Vida de Jesús* (Barcelona, Plaza-Janés, 1960).
MENOUD, Ph., *L'Évangile de Jean d'après les recherches récentes* (Neuchâtel-París, 1947).
MERLIN, N., *Saint Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (París, 1931).
MERSCH, E., *La théologie du Corps mystique*, 2 volúmenes (París, 3.ª edición, 1949).
— *Morale et Corps mystique* (Bruselas, 3.ª ed., 1949); trad. castellana, *Cuerpo místico y moral* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1963).
— «Le Christ, centre de la théologie comme science», en *NRT*, 61 (1934), páginas 449-475.
— «La morale et le Christ total», en *NRT*, 68 (1946), pp. 633-647.

— «Filii in Filio», en *NRT*, 65 (1938(, pp. 551-582, 681-702, 809-830.
— (véase bajo la letra B).
MICHEL, A., artículo «Mort», en *DTC*, t. 10 (1929), col. 2489-2500.
MONTCHEUIL, Y. de, *Leçons sur le Christ* (París, 1949).
MUSSNER, F., *Christus, das All und die Kirche* (Tréveris, 1955).
O'BRIEN, J., *The life of Christ* (Paterson, 1944).
ORBE, A., «Cristo y la Iglesia en su matrimonio anterior a los siglos», en *EE*, 29 (1955), pp. 299-344.
PAPINI, G., *Storia di Cristo* (Florencia, 14.ª ed., 1950); trad. castellana, *Historia de Cristo* (Madrid, Fax, 14.ª ed., 1959).
PASCHER, J., «Christus gegen die geistige Zersetzung der Welt», en *TG*, 30 (1938), pp. 245-255.
PERCY, E., *Die Probleme der Kolosserbriefe und Epheserbriefe* (Lund, 1946).
PESCH, Ch., *Praelectiones dogmaticae*, 9 volúmenes (Friburgo de Brisgovia, 1894 ss.).
PETAVIO, D., *Dogmata theologica*, edición Vivès, 8 volúmenes (París, 1865-1867).
PHILIPS, G., «La grâce des justes de l'Ancien Testament», en *ETL*, 23 (1947), pp. 521-556.
PICCORELLI, L., *Valor dogmático de la doctrina católica sobre el «Initium Fidei» según la controversia semipelagiana*, tesis doctoral Universidad Gregoriana (Roma, 1953).
PILGRAM, F., *Physiologie der Kirche* (Maguncia; 1860, 2.ª ed., 1931).
PIROT-CLAMER, *La Sainte Bible*, tt. I, II y VI (París, 1940 ss.).
PLINVAL, G. de, «L'activité doctrinale dans l'Église Gallo-Romaine», en A. FLICHE y V. MARTIN, *Histoire de l'Église*, t. IV (París, 1948), páginas 397-419.
POSCHMANN, B., *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum* (Bonn, 1940).
— *Busse und Letzte Ölung. Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV-3 (Friburgo, 1951).
PRAT, F., *La théologie de saint Paul*, 2 volúmenes (París, 38.ª ed., 1949); traducción castellana, *La teología de san Pablo* (Méjico, Jus, 1947).
— *Jésus-Christ, sa vie, sa doctrine, son oeuvre*, 2 volúmenes (París, 21.ª edición, 1953); trad. castellana, *Jesucristo, su vida, su doctrina, su obra*, 2 volúmenes (Méjico, Jus, 3.ª ed.).
PRIBILLA, M., «Die Kirche von Anbeginn», en *StdZ*, 117 (1929), pp. 241-
PRÜMM, K., «Sammelbericht zu Urchristentum, Biblischer Theologie und Religionsgeschichte, II», en *Bibl*, 33 (1952), pp. 258-273.
QUELL-BERTRAM-STÄHLIN-GRUNDMANN, artículo «ἁμαρτια», en *TWNT*, t. 1 (1933), pp. 267-320.
QUEIDBACH, Th., *Le Christ cet Inconnu* (París, 1947).
V. RAD-BERTRAM-BULTMANN, artículo «ζωη», en *TWNT*, t. 2 (1938), páginas 833-877.

RAHNER, H., «Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen», en *ZKT*, 59 (1935), páginas 333-418.
RAHNER, K., «Augustin und der Semipelagianismus», en *ZKT*, 62 (1938), páginas 171-196.
— «Zur Theologie des Todes, en *Synopsis*, fascículo 3 (Hamburgo, 1949), páginas 87-112.
— «Theos im Neuen Testament», en *Schriften zur Theologie*, I (Einsiedeln-Zurich, 1954), pp. 91-167; trad. castellana, «Theos en el Nuevo Testamento», en *Escritos de teología*, t. I (Madrid, Taurus, 1961).
— «Theologisches zum Monogenismus», en *Schriften zur Theologie*, t. I, páginas 253-322; trad. castellana, «Comentario teológico al monogenismo», en *Escritos de teología*, t. I.
— «Über das Verhältnis von Natur und Gnade», en *Schriften zur Theologie*, t. I, pp. 323-345; trad. castellana, «Sobre la relación existente entre naturaleza y gracia», en *Escritos de teología*, t. I.
— «Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade», en *Schriften zur Theologie*, t. I, pp. 347-375; trad. castellana, «Los conceptos escolásticos de la gracia increada», en *Escritos de teología*, t. I.
— «Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII *Mystici Corporis*», en *Schriften zur Theologie*, t. II (Einsiedeln-Zurich, 1955), pp. 7-94; trad. castellana, «La incorporación a la Iglesia según la encíclica de Pío XII *Mystici Corporis Christi*», en *Escritos de teología*, t. II (Madrid, Taurus, 1961), pp. 9-94.
— «Vergessene Wahrheiten über das Busssakrament», en *Schriften zur Theologie*, t. II, pp. 143-183; trad. castellana, «Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia», en *Escritos de teología*, t. II, páginas 141-180.
— «Bemerkungen über das Naturgesetz und seine Erkennbarkeit», en *Orient*, 19 (1955), pp. 239-243.
— «Über das Verhältnis des Naturgesetzes zur übernatürlichen Gnadenordnung», en *Orient*, 20 (1956), pp. 8-11.
— (véase bajo la letra B).
RÉGNON, Th. de, *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité*, 5 volúmenes (París, 1892 ss.).
RICCIOTTI, G., *Vita di Gesù Christo* (Milán, 1941); trad. castellana, *Vida de Jesucristo* (Barcelona, Miracle, 1959).
RIPALDA, J. M. de, *De ente supernaturali disputationes theologicae*, edición Palené (París, 1870).
RONDET, H., *Le mystère du péché originel* (Le Puy, 1943).
— *Problèmes pour la réflexion chrétienne* (París, 1946).
— (véase bajo la letra B).
RUDOLPH, W., «Das Menschenbild des Alten Testamentes», en *Dienst unter den Wort. Festschrift H. Schreiner* (Güttersloh, 1953), pp. 238 ss.
SASSE, H., artículo «αἰων», en *TWNT*, t. 1 (1933), pp. 197-209.

SCHARL, E., *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus und seine Anwendung auf die Körperwelt* (Friburgo de Brisgovia, 1941).
SCHAUF, W., *Sarx. Der begriff «Fleisch» beim Apostel Paulus unter besonderer Berücksichtigung seiner Erlösungslehre* (Munster, 1924).
SCHEEBEN, M.-J., *Die Mysterien des Christentums* (Friburgo, 1951); traducción castellana, *Los misterios del cristianismo* (Barcelona, Herder, 3.ª ed., 1960).
SCHELL, H., *Das Wirken des dreieinigen Gottes* (Maguncia, 1885).
SCHLIER, H., *Christus und die Kirche im Epheserbrief* (Tubinga, 1930).
— Artículo «κεφαλή», en *TWNT*, t. 3 (1938), pp. 672-682.
— Artículo «ἐλεύθερος», en *TWNT*, t. 2 (1935), pp. 484-500.
— «Die Kirche als Geheimnis Christi (nach dem Epheserbrief», en *TQ*, 134 (1954), pp. 385-396.
— «Über das vollkommene Gesetz der Freiheit», en *Festschrift R. Bultmann* (Stuttgart, 1949), pp. 190-202.
— *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge* (Friburgo, 1956); trad. castellana, *El tiempo de la Iglesia* (Madrid, Taurus, en prensa).
SCHLIER-WARNACH, *Die Kirche im Epheserbrief* (Munster, 1949).
SCHMAUS, M., «Reich Gottes und Busssakrament», en *MTZ*, 1 (1950), páginas 20-36.
— (véase bajo la letra B).
SCHNEIDER, O., «Gedanken zu Vinzenz Palottis Selbstbezeichnung nihil et peccatum», en *ZAM*, 13 (1938), pp. 229-232.
SCHRENK, G., artículo «ἀδικία», en *TWNT*, t. 1 (1933), pp. 150-163.
SCHUMACHER, H., *Christus in seiner Präexistenz und Kenose. Nach Phil. 2, 5-8*, 2 volúmenes (Roma, 1914 y 1921).
SÉJOURNÉ, P., «Les trois aspectes du péché dans le Cur Deus homo», en *RevSR*, 24 (1950), pp. 5-27.
SICKENBERGER, J., *Leben Jesu nach den vier Evangelien* (Munster, 1933).
SIWECK, P., *Psychologia metaphysica* (Roma, 1948).
SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (Edimburgo, 1930).
SOIRON, Th., *Die Kirche als der Leib Christi. Nach der Lehre der hl. Paulus* (Dusseldorf, 1951).
SPICK, C., «Le Siracide et la structure littéraire du prologue de saint Jean», en *Mémorial Lagrange* (París, 1940), pp. 183-195.
SPINDELER, A., *Cur Verbum caro factum? Das Motiv der Menschwerdung und das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christologischen Glaubenskämpfen des 4. und 5. christlichen Jahrhunderts* (Paderborn, 1938).
STARCKY, J., artículo «Logos», en *SDB*, t. 5 (1952), col. 479-496.
STAUDENMAIER, F. A., *Die christliche Dogmatik*, 4 volúmenes (Friburgo, 1844 ss.).

STEGMÜLLER, F., *Repertorium biblicum medii aevi*, 7 volúmenes (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950 ss.).
— *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, 2 volúmenes (Wurzburgo, 1947).
STROHM, M., «Der Begriff der *natura vitiata* bei Augustin», en *TQ*, 135 (1955), pp. 184-203.
SWETE, H. B., *The Apocalypse of saint John* (Londres, 1906).
TERNUS, J., «Chalkedon und die Entwicklung der protestantischen Theologie», en *CGG*, t. III (1954), pp. 531-611.
TILLMANN, F., *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, 4 volúmenes (Dusseldorf, 4.ª ed., 1950).
VERRIÈLE, A., *Le Surnaturel en nous et le Péché originel* (París, 1932).
WALTER, E., *Christus und der Kosmos. Eine Auslegung von Eph. 1, 10* (Stuttgart, 1948).
WELTE, B., «*Homoousios Hemin*. Gedanken zum Verständnis und zur theologischen Problematik der Kategorien von Chalkedon», en *CGG*, t. III (1954), pp. 51-80.
WERNER, M., *Der protestantische Weg des Glaubens*, t. I (Berna, 1955).
WIKENHAUSER, A., *Die Christusmystik des hl. Paulus* (Munster, 1928).
— *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Munster, 1927).
ZERWICK, M., *Analysis philologica Novi Testamenti Graeci* (Roma, 1953).
ZORELL, F., *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (París, 2.ª ed., 1931).
— *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti* (Roma, 1939 ss.).

D) CAPÍTULOS 27-33
(Gracia, Justificación, Fe)

ALTHAUS, P., *Die lutherische Rechtfertigung und ihre heutigen Kritiker* (Berlín, 1951).
— (véase bajo la letra C).
ANTOINE, P., artículo «Foi», en *SDB*, t. 3 (1934), col. 276-310.
ASMUSSEN, H. (véase bajo la letra B)
AUER, P., (véase bajo la letra C).
BALTHASAR, H. U. von (véase bajo la letra A).
BARTMANN, B., *Lehrbuch der Dogmatik* (Friburgo, 2.ª ed., 1911).
— *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung* (Friburgo, 1897).
BAUER, W. (véase bajo la letra C).
BELARMINO, R., *Disputationes de rebus fidei hoc tempore controversis*, t. IV: *De iustificatione* (Venecia, 1721).
BERLAGE, A., *Christkatolische Dogmatik*, 7 volúmenes (Munster, 1839 ss.).
Bibel-Lexikon (véase bajo la letra C).
BISER, E., *Das Christusgeheimnis der Sakramente* (Heidelberg, 1950).

BONNETAIN, P., artículo «Grâce», en *SDB*, t. 3 (1938), col. 701-1319.
BONSIRVEN, J. (véase bajo la letra C).
BOUILLARD, H. (véase bajo la letra B).
BOUYER, L. (véase bajo la letra A).
BOVER, J., *Teología de san Pablo* (Madrid, B. A. C., 2.ª ed., 1952).
BRAUN, H., *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus* (Leipzig, 1930).
BROWN-DRIVER-BRIGGS, *A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament* (Oxford, 1952).
BÜCHSEL-HERNTRICH, artículo «κρινω», en *TWNT*, t. 3 (1938), pp. 920-955.
BULTMANN-WEISER, artículo «πιστις», en *TWNT*, t. 6 (1955), pp. 174-230.
CANGE, C. D. du, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, t. IV (Niort, 1885).
CAZELLES, H., «A propos de quelques textes difficiles rélatifs à la justice de Dieu dans l'Ancien Testament», en *RB*, 53 (1951), pp. 169-188.
CERFAUX, L., artículo «Justice. Justification chez saint Paul», en *SDB*, t. 4 (1949), col. 1471-1496.
— (véase bajo la letra C).
Concilium Tridentinum (véase bajo la letra B).
COPPENS, J., artículo «Baptême», en *SDB*, t. 1 (1928), col. 852-924.
CULLMANN, O., *Die Tauflehre des Neuen Testamentes. Erwachsenentaufe und Kindertaufe* (Zurich, 1948).
DENIFLE, H., *Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei (R 1, 17) und Justificatio* (Maguncia, 1905).
DESCAMPS, A., *Le christianisme comme justice dans le premier évangile* (Lovaina, 1946).
— Artículo «Justice, Justification», en *SDB*, t. 4 (1949), cols. 1417-1471, 1496-1610.
— *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne* (Lovaina, 1950).
DETTLOFF, W., *Die Lehre von der Acceptatio divina bei Johannes D. Scotus mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre* (Werlen-Westfalia, 1954).
DHONT, R.-Ch., *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine* (París, 1946).
DIDIER, G., *Désintéressement du chrétien. La rétribution dans la morale de saint Paul* (París, 1955); trad. castellana, *Desinterés del cristiano. La recompensa en la moral de san Pablo* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1964).
DIEKAMP, F., *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des Hl. Thomas*, 3 volúmenes (Münster, 2.ª ed., 1917).
DIERINGER, F. X. (véase bajo la letra C).
DOMS, H., *Die Gnadenlehre des sel. Albertus Magnus* (Breslau, 1929).
DUMONT, P., «Le caractère divin de la grâce», en *RevSR*, 14 (1934), pp. 62-95; 13 (1933), pp. 517-552.

DUPONT, J., *La réconciliation dans la théologie de saint Paul* (París, 1953).
DURRWELL, F. X., *La résurrection de Jésus, mystère de salut. Étude biblique* (Mulhouse, 1950); trad. castellana, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona, Herder, 1962).
FECKES, C., *Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule* (Munster, 1925).
FEUILLET, A., artículo «Isaïe», en *SDB*, a. 4 (1947), col. 647-729.
FLICK, M., *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso* (Roma, 1917).
FORCELLINI, A., *Lexicon totius Latinitatis*, t. II (Padua, 1940).
FORTMANN, H. J. H., *Geloof en Sacrament* (Utrech, 1949).
GOOSENS, W., «De valore soteriologico resurrectionis et ascensionis Christi», en *CG*, 24 (1937), pp. 9-17.
GRABER, R., *Le Christ dans ses sacrements* (París, 1947).
— *Aus der Kraft des Glaubens* (Wurzburgo, 1950).
GROSS, J. (véase bajo la letra C).
GROSCHE, R., «Simul peccator et iustus», en *CVK*, 4, 3 (1935), páginas 132-139.
GROSSOUW, W., artículo «Rechtertigung», en *Bibel-Lexikon* (Haag) (Zurich, 1955), pp. 1403-1409.
GUARDINI, R., *Freinheit, Gnade, Schicksal* (Munich, 1949); trad. castellana, *Libertad, Gracia y Destino* (San Sebastián, Dinor, 2.ª ed., 1960).
GUÉRARD DES LAURIERS, M.-L., *Dimensions de la foi*, 2 volúmenes (París, 1952).
GUILLET, J. (véase bajo la letra C).
HARENT, S., artículo «Foi», en *DTC*, t. 6 (1924), col. 55-514.
HEFNER, J. (véase bajo la letra B).
HEIDLAND, H. W., artículo «λογιζομαι», en *TWNT*, t. 4 (1942), pp. 287-295.
— *Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit* (Stuttgart, 1936).
HEINISCH, P., *Theologie des Alten Testamentes* (Bonn, 1940); trad. castellana, *Teología del Antiguo Testamento* (Barcelona, Litúrgica Española, en preparación).
HOFER, H., *Die Rechtfertigungsverkündigung des Paulus nach neuerer Forschung* (Gütersloh, 1940).
HOLTZ, F. (véase bajo la letra C).
HUBY J., «De la connaissance de la foi dans saint Jean», en *RSR*, 21 (1931), páginas 385-421.
— (véase bajo la letra C).
HULSBOSCH, A., «De Genade in het Nieuwe Testament», en *Genade en Kerk* (Utrecht-Amberes, 1953), pp. 20-100.
HÜNERMANN, F. (véase bajo la letra B).
JOURNET, Ch. (véaee bajo la letra C).
JUAN DE LA CRUZ, *Vida y obras* (Madrid, B. A. C., 4.ª ed., 1960).
KARRER, O., «Der Galaterbrief», en *LBM*, 9 (1949), pp. 31-35, 92-95, 115-118, 142-144, 164-167, 174-178.
KIRCHGÄSSNER, A. (véase bajo la letra C).

KNABENBAUER, I., artículos «Gratia» y «Justificare, Justificatio», en *Lexicon Biblicum* (París, 1907).
KNIGHT, H. A., *A glectedearly work of J. H. Newmann: The «Lectures on Justification». A study of their doctrine of grace*, tesis doctoral (Lyon, 1951).
KÖBERLE, A., *Rechtfertigung und Heiligung* (Leipzig, 3.ª ed., 1930).
KUHN, J. von (véase bajo la letra C).
LACKMANN, M., *Sola fide. Eine exegetische Studie über Jacobus 2 zur reformator. Rechtfertigungslehre* (Gütehrsloh, 1949).
— *Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre* (Stuttgart, 1953).
LAGRANGE, M.-J., «Note sur la justice de Dieu et la justification», en *Épître aux Romains* (París, 2.ª ed., 1931), pp. 119-141.
LANDGRAF, A. M., *Dogmengeschichte der Früscholastik*, 4 volúmenes (Ratisbona, 1952 ss.).
LEENHARDT, F. J., *Le baptême chrétien, son origine, sa signification* (Neuchâtel-París, 1946).
LEMONNYER, R. P., artículo «Justification (Écriture)», en *DTC*, t. 8 (1925), 2043-2077.
LIPPERT, P., *Credo* (Friburgo de Brisgovia, 1949).
LORTZ, J. (véase bajo la letra A).
LUBAC, H. de (véase bajo la letra C).
LYONNET, St., «Bulletin d'exégèse paulinienne III», en *Bibl*, 32 (1951), páginas 432-439.
— «De *justitia Dei* in Epistolam ad Romanos», en *VD*, 25 (1947), pp. 23-34, 118-121, 129-144, 193-203, 257-263.
— *Quaestiones de soteriologia: de peccato et redemptione*, manuscrito (Roma, 1953-1954).
MÉDEBIELLE, A., artículo «Expiation», en *SDB*, t. 3 (1954), col. 1-262.
MEERSCH, J. van der, artículos «Grâce», en *DTC*, t. 6 (1924), col. 1554-1587.
MEINERTZ. M., *Theologie des Neuen Testaments*, 2 volúmenes (Bonn, 1950).
MOELLER, Ch., «Théologie de la Grâce et Oecuménisme», en *Iren*, 28 (1955), páginas 19-56.
MÖHLER, J. A. (véase bajo la letra B).
MOLLAT, D., artículo «Jugement dans le Nouveau Testament», en *SDB*, t. 4
MONSE, F. S., *Johannes und Paulus. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Theologie* (Munster, 1915).
MOUROUX, J., *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi* (París, 2.ª edición, 1954); trad. castellana, *Yo creo en ti* (Barcelona, Científico-Médica, 1964).
— *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie* (París, 1954).
NAUTIN, P., *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Église pour la Résurrection de la chair* (París, 1947).
NEWMANN, J. H., *Lectures on the Doctrine of Justification* (Londres, 1.ª edición, 1838; 3.ª ed., 1874).

NOTTON, M., *Harnack und Thomas von Aquin. Eine dogmengeschichtliche. Studie über die Gnadenlehre* (Paderborn, 1906).
OTT, L., *Grundriss der Katholischen Dogmatik* (Friburgo, 1952); traducción castellana, *Manual de teología dogmática* (Barcelona, Herder, 3.ª ed., 1962).
PAS, P. (véase bajo la letra B).
PASCHER, J., *Das inwendige Leben in Werkgefahr* (Munich, 1940).
PETAVIO, D. (véase bajo la letra C).
PHILIPS, G., «La grâce des justes de l'Ancien Testament», en *ETL*, 23 (1947), pp. 521-566.
PILGRAM, F. (véase bajo la letra C).
PLATZ, Ph., *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins* (Wurzburgo, 1938).
POHLE-GIERENS, *Lehrbuch der Dogmatik*, 3 volúmenes (Paderborn, 9.ª edición, 1936).
PRAT, F. (véase bajo la letra C).
PREISKER-WÜTHWEIN, artículo «μισθος», en *TWNT*, t. 4 (1942), páginas 699-736.
PREMM, M., *Katholische Glaubehskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik*, 4 volúmenes (Viena, 1951 ss.).
QUELL-SCHRENK, artículo «δικη», en *TWNT*, t. (1935), pp. 176-229.
RADEMACHER, A., *Die übernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie. Eine dogmatischbiblische Studie* (Friburgo, 1903).
RAHNER, H. (véase bajo la letra C).
RAHNER, K., *Die Kirche der Sünder* (Friburgo, 1948).
— «Trost der Zeit», en *StdZ*, 81 (1956), pp. 241-255.
— (véase bajo la letra B y la letra C).
REINHARDT, W., *Das Wirken des Heiligen Geistes im Menschen nach den Briefen des Apostels Paulus* (Friburgo de Brisgovia, 1918).
RITSCHL, A., *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (Bonn, 4.ª ed., 1900 ss.).
RIVERSO, E., «Caroli Barth in doctrinam catholicam de gratia recentissimae difficultates refutantur», en *Ang*, 31 (1954), pp. 31-45.
RIVIÈRE, J., artículo «Rédemption», en *DTC*, t. 13 (1937), col. 1912-2003.
— (véase bajo la letra B).
RONDET, H. (véase bajo la letra B y la letra C).
ROSMAN, A., «*Justificare* est verbum causativum», en *VD*, 21 (1941), páginas 144-147.
ROSLAN, W., «Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der Apostolischen Väter», en *TQ*, 119 (1938), pp. 200-225, 275-317, 470-503.
ROUSSELOT, P., «La grâce d'après saint Jean et d'après saint Paul», en *RSR*, 18 (1928), pp. 87-104; trad. castellana (extracto), «La concepción de la gracia en san Juan y en san Pablo», en *SelT*, 6 (1967), núm. 21, páginas 14-19.

SCHÄTZLER, C. von, *Natur und Übarnatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart* (Maguncia, 1865).
— *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens* (Maguncia, 1867).
SCHHEEBEN, M.-J. (véase bajo la letra B).
— *Natur und Gnade* (Friburgo, 4.ª ed., 1949).
— *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Friburgo, 17.ª ed., 1949); traducción castellana, *Las maravillas de la gracia divina* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 1960).
SCHILLEBEECK, H., *De sacramentele Heilseconomie. Theologische bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht von de traditie en van de hedendaagse sacramentenproblematiek* (Amberes, 1952).
SCHLIER, H. (véase bajo la letra C).
SCHLINK, E., *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (Munich, 1940).
SCHMAUS, M. (véase bajo la letra B).
SCHMID, J., «Das Evangelium nach Matthäus», excurso de *Der Lohngedanke im Judentum und in der Lehre Jesu* (Ratisbona, 1952), páginas 222-228.
SCHMIDT, H., *Brückenschlag zwischen den Konfessionem* (Paderborn, 1951).
SCHMITT, J., *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique. Étude de théologie biblique* (París, 1949).
SCHUPP, J., *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus* (Friburgo, 1932).
SPICQ, C., «Bulletin de théologie biblique (Nouveau Testament)», en *RSPT*, 27 (1938), pp. 123-125.
STANLEY, D. M., «Adnotationes quaedam pro historia exegeseos Rom 4, 5», en *VD*, 29 (1951), pp. 257-274.
STAUDENMAIER, F. A. (véase bajo la letra C).
STEUR, K., *Notities over de rechtvaardigmaking zooals Katholieken haar zien* (Bessum, 1945).
Thesaurus linguae latinae, t. VI-2 (Leipzig, 1925-1934).
TOBAC, E., *Le problème de la justification dans saint Paul* (Lovaina, 1908).
— «Le problème de la justification dans saint Paul et dans saint Jacques», en *RHE*, 22 (1926), pp. 797-805.
TRÜBNER, *Deutsches Wörterbuch*, 3 volúmenes (Berlín, 1939).
VAZQUEZ, G.,*Commentarium ac disp. in Primam Secundae S. Thomae*, t. II (Lyon, 1631).
VAWTER BRUCE, «Resurrection and Redemption», en *CBQ*, 15 (1933), páginas 17-23.
VIGNAUX, P., artículo «Nominalisme», en *DTC*, t. 11 (1931), col. 717-784.
— *Justification et prédestination au XIV^e siècle* (París, 1934).
— *Nominalisme au XIV^e siècle* (Montreal, 1948).
VILLETTE, L., *Foi et sacrement*, col. «Travaux de l'Institut Catholique de Paris», núms. 5 y 6 (París, Bloud et Gay), t. I: *Du Nouveau Testament à saint Augustin* (1959), t. II: *De saint Thomas à Karl Barth* (1964);

traducción castellana, en un solo volumen, *Fe y sacramento* (Barcelona, Estela, en prensa).
VÖLKER, W., *Das Vollkommenheitsideal des Origines* (Tubinga, 1931).
WALTER, E., *Quellen lebendigen Wassers* (Friburgo, 1953); trad. castellana, *Fuentes de santificación* (Barcelona, Herder, 2.ª ed., 1959).
— *Glaube, Hoffnung und Liebe im Neuen Testament* (Friburgo, 1940).
WETTER, G. P., *Charis. Ein Beitrag zur Geschichte des ältesten Christentums* (Leipzig, 1913).
WOBBE, J., *Der Charis-Gedanke bei Paulus* (Munster, 1932).
ZAPELENA, Th. (véase bajo la letra B).
ZORELL, F. (véase bajo la letra C).

EPÍLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

CONTRIBUCIÓN AL DEBATE SOBRE LA JUSTIFICACIÓN

Sería tentador añadir a la nueva edición de este libro una toma de posición en el debate ecuménico que, entre los mismos católicos, ha provocado este libro. Pero ya una bibliografía completa de las contribuciones a este debate nos obligaría a añadir muchas páginas a este libro, ya bastante grueso. Una toma de posición no solamente superficial, sino penetrante, exigiría un nuevo libro. Un trabajo tal está en proyecto: como una pequeña preparación a esto y como complemento del libro que les precede deben considerarse los excursos II y III [2] añadidos a la obra. Aquí haremos solamente algunas observaciones preliminares, que facilitarán al lector del libro una orientación en el debate.

1. *Interpretación de la doctrina de Karl Barth:* hay que interpretar a Karl Barth como él mismo se interpreta. De consiguiente, para la interpretación de la doctrina de Karl Barth, la segunda parte católica del libro aprobada por él es tan instructiva como la primera es informativa. Demasiadas veces se ha sentido Barth mal comprendido precisamente por los llamados especialistas en Barth —con el asombro de éstos mismos—, para que esta aprobación expresa y clara de la doctrina de Barth *y* de la doctrina católica presentadas aquí no deba ser tomada muy en serio, aun a costa de desentenderse de ciertas opiniones sobre Barth aceptadas desde hace mucho tiempo, aceptadas tácitamente como dogmas barthianos, pero nunca ratificadas.

Cuando por fin se tiene el placer —que tan a menudo y dolorosamente se echa de menos para los «teólogos de antaño»— de interro-

1. Publicado antes en *Begegnung der Christen. Festschrift O. Karrer,* editado por M. Roesle y O. Cullmann (Stuttgart-Francfort, 1959).

2. Publicado antes en *Einsicht und Glaube. Festschrift G. Söhngen,* editado por J. Ratzinger y H. Fries (Friburgo-Basilea-Viena, 1962).

gar al propio autor, que vive entre nosotros, sobre su propia doctrina, no habría entonces que anteponer conscientemente (y con apreciable ingratitud) la propia interpretación personal a la interpretación del autor por el autor, que ocupa siempre un sitio más importante y es más autorizada, si no se quiere caer en el achaque de ser más barthiano que Barth. Atinadamente decía Karl Rahner: «No tenemos aquí la intención de discutir con los conocedores de la teología de Barth sobre si la explicación de Küng corresponde exactamente y en todo punto al estado objetivo de la *Kirchliche Dogmatik* de Barth. Esto sería una misión demasiado difícil, que incumbe solamente a los especialistas en la teología de Barth. Bástale al profano en la materia, y objetivamente es lo principal (como en seguida volveremos a ver) saber que el mismo Barth reconoce en la presentación de Küng una buena interpretación de su punto de vista, en las dos partes del libro. Y a esto, por fin, el laico sólo tiene que decir: es Barth el más indicado para saber lo que él mismo piensa. Nosotros podemos creerlo y reconocer este hecho con gozo y agradecimiento, aunque sepamos que Barth no es tan católico como parece. Frente a esto, es un asunto, si no frívolo, en todo caso secundario, levantar el dedo y decir: Sí, pero en tal y tal punto, Barth ha dicho algo que es inadmisible. ¿Por qué Barth no habría comprendido mejor en la lectura de Küng lo que él mismo ha querido decir? ¿Por qué no se le presentarían a él, a lo largo de una tal controversia, formulaciones, en las cuales pudiera él reconocer su pensamiento, claramente respetado, y que a los católicos mostraran descartado el peligro, que recelábamos hasta ahora en las fórmulas de Barth? ¿Un consentimiento obtenido así es puramente verbal?» [3] Y añadamos esto como signo de gratitud: si Karl Barth (considerado muy seriamente, incluso por los luteranos, por lo menos como el mejor polemista anticatólico de nuestros días) fuera un teólogo de menos monta, si no tuviese la inteligencia profunda y auténtica, el conocimiento completo y fundamental de la teología protestante y católica para el pasado y para el presente, ni la agudeza, a menudo probada, para descubrir lo fundamental, cualidades todas que le caracterizan; si fuera él uno de aquellos que a veces ven algo, a veces mucho, pero nunca el conjunto; que detectan siempre la dificultad, detectan siempre el problema, pero no profundizan nunca; en una palabra: si Karl Barth no fuese un gran teólogo, sino un pequeño relator (¡hay tam-

3. K. RAHNER, en *TQ*, 138 (1958), pp. 46 s.; lo mismo en *Schriften zur Theologie*, t. IV (Eeinsiedeln-Zurich-Colonia, 1960), pp. 242 s.; trad. castellana, en *Escritos de teología*, t. IV (Madrid, Taurus, 1961).

bién grandes autores de reseñas!), entonces no habría pronunciado indudablemente un sonoro y animoso «sí», sino un pequeño y reticente «sí, pero...»; y en vez de alegrarse, hubiera ergotizado.

2. *Interpretación de la doctrina católica de la justificación:* la ortodoxia católica de la doctrina de la justificación expuesta en la segunda parte del libro no ha sido hasta ahora discutida por ningún autor católico. Es de una importancia capital. J. L. Witte, profesor de teología de la controversia en la Universidad Pontificia Gregoriana, escribe, a propósito del estado de la discusión: «Küng ha conseguido hacer convincente incluso para Barth su respuesta positiva, como se desprende claramente de la "Introducción" escrita por el mismo Barth. Es un mérito muy grande. Y tanto más grande en cuanto descarta los tenaces equívocos que se producen en el campo protestante o —¡lo primero sería demasiado hermoso!—, brinda por lo menos la ocasión. Quien sabe por propia experiencia cuán fuertes son todavía los equívocos sobre la doctrina católica de la gracia se alegrará de que en un libro leído con seguridad por muchos teólogos protestantes nos sean brindados los mejores frutos de la teología católica antigua y moderna en forma concisa y, en general, en formulaciones o citas muy afortunadas. Cuán difícil resulte a la teología protestante tomarse en serio esta respuesta se induce no sólo de la "Introducción" de Barth, donde éste explica que esperaba "con interés y expectación" saber la acogida que iba a tener este libro por parte de los "especialistas católicos", sino también de las reseñas de muchos teólogos protestantes que ponían en duda que pudiera producirse una aprobación católica a esta respuesta. Pero ahora se ha manifestado un impresionante *consensus* de los teólogos católicos, habiendo coincidido todos los teólogos católicos, a pesar de los críticos de detalle, en el hecho de que los elementos de la doctrina de la justificación desarrollados en la segunda parte del libro exponen *una* concepción teológica que es por lo menos posible en la Iglesia católica. Es decir, que la respuesta positiva, que se ha dado aquí y que satisface a Barth, al problema sobre si se considera seriamente la justificación como acto soberano y gracioso de Dios, es comprendida como correcta desde el prisma católico. Así, una segunda "nube de testimonios" se ha añadido a la de los primeros, que cita el libro, de manera que el "espíritu católico" de este libro ha recibido una significación que le supera ampliamente en el diálogo para la teología de la controversia.» [4]

4. J. L. Witte, en *MTZ*, 10 (1959), pp. 38 s.

3. *Consensus:* era de prever que contra el *consensus* expuesto en el libro entre la doctrina de la justificación de Barth y la católica surgieran, de acá y de allá, objeciones, y la mayoría de las veces incluso contra qué puntos incidirían. Estas objeciones deberán ser examinadas cuidadosamente. El autor sería el último en opinar que su trabajo (que ha llamado «ensayo», y no solamente por la forma, en su segunda parte) no debería ser en muchos puntos precisado, interpretado, esclarecido, completado y mejorado. *A priori* habría ya que admitir que entre la doctrina de la justificación de Barth y la católica existen diferencias y diferencias importantes; con razón se ha valorado esto en la polémica. Pero en el resultado de mi investigación no se ha tratado de un acuerdo total, sino de un «acuerdo de fondo», es decir, de un acuerdo que en este punto no autoriza una división de la Iglesia.[5] Esto es lo que en verdad es de importancia para un diálogo *ecuménico.* ¿Ha mostrado hasta aquí la discusión entre la doctrina de la justificación de Barth y la católica diferencias que dividan realmente *(realiter, non verbaliter) a la Iglesia* y no sean sólo divisiones *de escuela*? ¡Que no se menosprecie el peso de las discusiones de escuela! En el mismo seno de la Iglesia católica, tan grandes pueden ser las diferencias de escuela, que de vez en cuando la lucha entre las diversas escuelas u orientaciones ha podido desencadenarse con más violencia y provocar más anatemas abiertos o secretos que la misma lucha contra la herejía; piénsese en las querellas cristológicas y trinitarias de la Iglesia antigua, o, por ejemplo, en la época moderna, en las querellas entre tomistas y molinistas en torno al tema de la gracia. Estas últimas, como tantos otros ejemplos, pueden mostrar que la identificación de la libre opinión de escuela con el criterio dogmático de la Iglesia es tan fatal porque acontece, las más veces, sin premeditación. Con la mejor voluntad, pero lo más a menudo por una falta de reflexión sistemática sobre la Biblia y la historia de los dogmas, se supone —trátese de teólogos católicos o protestantes— que esta o aquella proposición es la doctrina dogmática de la Iglesia, cuando en realidad (como se revela más tarde, a veces sólo después de años o de siglos) es sólo una *opinión,* históricamente condicionada, de un individuo o de una escuela sobre la doctrina de la Iglesia.

De antemano, hay que presumir (y mi libro, como han aceptado los críticos, ha revelado tales equívocos sobre ciertos puntos) que también en la doctrina de la justificación sucede otro tanto. ¿Quién

5. *Cf.* pp. 278 y 282 del presente volumen.

no piensa aquí en ciertas explicaciones teológicas sobre el «carácter específico de la justificación», la «justificación interior», la *gratia creata*, el «carácter existencial de la gracia», la «realidad sustancial de la gracia», el «mérito», la relación justificación-santificación, etc.? Sobre muchas diferencias subrayadas por los críticos no se veía con claridad si tenían un valor de escisión eclesial o en materias de fe, o si se trataba sólo de divisiones teológicas o de escuela. No puede, a este propósito, admitirse que Karl Barth y su intérprete hayan sido tan ingenuos para no percatarse muy expresamente del peligro de un *consensus* puramente verbal, tras el cual no se hallara *consensus* real alguno; una de las primeras frases de mi primer capítulo dice muy bien: «Como es sabido, una palabra puede expresar dos cosas, y dos palabras, una cosa.»

Y ahora se plantea de nuevo la pregunta: ¿ha revelado hasta el momento la polémica divergencias entre la de Barth y la doctrina católica de la justificación que no sean solamente discusiones de escuela, sino irreducibles divergencias que escinden a la Iglesia? Plenamente consciente de la dificultad de muchas preguntas suscitadas —en las cuales no es ésta la oportunidad de entrar—, tengo que responder a este interrogante (y quizás, en función de este libro que he escrito, se me concederá un poco de crédito si digo que no he propuesto esta afirmación a la ligera): *Hasta ahora, la discusión no ha revelado, entre la doctrina de Barth y la doctrina católica de la justificación, divergencias irreducibles que dividan a la Iglesia.*

Tengo que dejar a Karl Rahner la última palabra de este epílogo: «Precisamente en una teología de controversia podría darse el peligro de que la angustia neurótica exagerada que hace sospechar que "quizá", "propiamente", "en lo hondo" no se haya llegado a un acuerdo, destruya la unidad que podría existir. Esta angustia engendra aquel singular esfuerzo (que puede observarse en la teología de controversia) para convencerse mutuamente, por matices y formulaciones cada vez más sutiles, de la existencia de un disenso, donde nuestros precursores del siglo XVI, con formulaciones menos sutiles, hubieran reconocido un disenso que cualquiera podía reconocer y expresar sin reparos, o se hubieran puesto simplemente de acuerdo. Hoy en *muchos* puntos de la teología de contorversia se registra que sólo la retórica teológica más afinada permite a los iniciados (no a los hombres normales) señalar dónde se halla propiamente la diferencia. En tales casos (hay, naturalmente, también muchos verdaderamente divergentes) sería mejor y más cristiano decir que se está de acuerdo o que se puede llegar a un acuerdo. Para

tener el derecho de vivir en Iglesias separadas, sería menester (para decirlo de una manera brutal) saber con certeza que realmente se está desunido en la Verdad, y no es preciso saber que se está real y totalmente de acuerdo, o lo que el otro ha querido decir propiamente y con precisión, o si ha sido comprendido como corresponde.» [6]

Tubinga, marzo de 1964.

6. K. RAHNER, en *TQ*, 138 (1958), pp. 48 s.; lo mismo en *Schriften zur Theologie*, t. IV, pp. 244 s.; trad. castellana, en *Escritos de teología*, t. IV.

ÍNDICE DE NOMBRES

Abigail, 47.
Abimelec, 157.
Abiú, 148.
Abraham, 129, 165, 303.
Acán, 150.
Adam, K., 102, 103, 124, 248, 335.
Adán, 55, 56, 146, 147, 157, 160, 185, 303.
Agustín de Hipona, san, 13, 18, 102, 108, 133, 134, 139, 140, 162, 170, 172, 173, 176, 182, 184, 188, 192, 217, 218, 243, 246, 250, 302.
Ajab, 47, 148.
Alberto Magno, san, 203.
Alejandro de Alejandría, 203.
Alejandro de Hales, 203.
Alford, 126.
Alszeghy, Z., 341.
Altaner, 100.
Althaus, P., 190.
Ambrosiaster, 119, 250.
Ambrosio Camaldulense, 114.
Ambrosio de Milán, san, 159, 162, 164, 243, 340.
Amann, E., 175, 176.
Amós, 47.
Ananías, 151.
Andrónico, 149.
Anibaldo de Anibaldis, 203.
Anselmo de Canterbury, san, 182.
Antoine, P., 254.
Aranguren, J. L., XVI.
Arlés, Concilio, 184.
Arno de Reichersberg, 340.
Arnold, F. X., 124, 341.
Arón, 148.
Asmussen, H., 97, 105, 190, 191, 205.
Atanasio de Alejandría, san, 162, 163, 168, 169.
Auer, J., 177, 202, 203, 204, 218.
Ausejo, S. de, 196.

Baader, F. von, 140, 153, 164, 183.
Bainvel, 100.
Balic, C., 100.
Balthasar, H. U. von, 3, 4, 5, 6, 9, 87, 91, 98, 144, 146, 248, 336, 341, 344.
Barsotti, D., 341.
Barth, K., XI, XII, XIII, XV, XVI, XVII, XXIV, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 101, 103, 104, 105, 107, 109, 110, 111, 112, 119, 120, 121, 122, 124, 125, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 203, 204, 205, 207, 208, 216, 222, 228, 229, 230, 231, 233,

234, 235, 236, 237, 243, 249, 333, 335, 336, 337, 338, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 391, 392, 393, 394, 395.
Bartmann, B., 32, 107, 109, 199, 208, 254, 312.
Basa, 148.
Basilio Magno, san, 139, 250.
Bauer, W., 142, 143, 180, 197, 225, 254, 311, 312.
Bauhofer, O., 336.
Baumgartner, Ch., 113, 116.
Bayo, M., 176, 177, 189, 250.
Bea, A., 100.
Beltrán de Heredia, V., 103.
Beraza, 175.
Berbuir, E., 128, 140, 143, 159, 160, 177.
Berlage, A., 113, 140, 176, 199, 231.
Bernardo de Claraval, san, 122, 134, 140, 163, 171, 172, 250, 340.
Bernhart, J., 248.
Bertram, 147.
Betsabé, 47.
Beumer, J., 131, 171, 351, 355.
Beyschlag, 296.
Bichlmair, G., 124.
Biemer, G., 351.
Billot, L., 192, 304.
Billuart, Ch. R., 108, 175.
Boismard, M-E., 128.
Boman, Th., 291, 292.
Bonhoeffer, D., 72.
Bonifacio II, 175, 184.
Bonnetain, P., 196, 199.
Bonsirven, J., 124, 126, 127, 128, 131, 136, 232, 254, 299, 311.
Born, A. van den, 196.
Bossuet, J-B., 97.
Bouillard, H., 100, 175, 204, 218, 220.
Bouyer, L., 11, 98, 104, 105, 111, 114, 116, 117, 118, 207, 250, 252, 253.
Boyer, J., 227, 229, 231.
Boyer, Ch., 100.
Braun, H., 312.
Briggs, 197, 210, 254, 311.
Bink, B. van, 114.
Brinkmann, B., 300.
Brocker, 25.
Broglie, G. de, 105, 111, 113, 114, 116, 117, 143, 182.
Brown, 197, 210, 254, 311.
Brunner, E., XII, 190.
Büchsel, 223.
Buenaventura, san, 163, 203, 206, 207, 256, 302, 303, 340, 341.
Bulgakov, S., 126.
Bullough, S., 351.
Bultmann, R., XII, 98, 147, 253, 254, 311, 337.
Bunsen, 295.
Bunzel, U., 312.
Buuck, F., 103

Caín, 154.
Calcedonia, Concilio, 15, 107, 116.
Calvino, J., XII, 13, 18, 51.
Cange, C. D. du, 197, 212.
Cano, M., 114.
Capéran, L., 134
Cappuyns, M., 175.
Capreolo, 177.
Cartago XVI, Concilio, 239.
Castro, A. de, 104.
Cavallera, F., 103, 104.
Cayetano, 243.
Cazelles, H., 150, 209.
Cerfaux, L., 127, 130, 209, 210, 211, 227, 231, 241, 242, 254, 299, 311.
Cipriano de Cartago, san, 159, 171, 243.
Cirilo de Alejandría, san, 163, 168, 203, 250.
Clamer, A., 150, 156.
Clemente de Alejandría, 132, 303.
Cochläus, J., 98.
Cone, 295.
Congar, Y, M-J., 103, 114, 131, 248, 351.
Contarini, J., 220, 258.

Contenson, V., 177.
Coré, 148.
Cornely, R., 156, 257.
Couturier, P., 248
Cristiani, L., 103.
Cullmann, O., 110, 126, 128, 136, 191, 291, 292, 293.
Charles, R. H., 126.
Charlier, 100.
Chemnitz, 217.
Chenu, M-D., 112, 351.

Daniel-Rops, H., 124.
Daniélou, J., 351.
David, 47, 165, 251.
Deman, Th., 147.
Deneffe, A., 113, 116, 351.
Denifle, 98.
Denzinger, H., XXII, XXIV, 77, 99, 100, 106, 107, 108, 110, 113, 114, 161, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 184, 185, 186, 188, 200, 204, 206, 219, 220, 221, 234, 236, 239, 240, 241, 245, 247, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 294, 295, 344, 350.
Descamps, A., 209, 210, 311.
Descartes, R., 25.
Dhanis, E., 100.
Dhont, R-Ch., 218.
Diekamp, F., 199.
Dieringer, F. X., 140, 159, 199, 230.
Dillenschneider, 100.
Dillersberger, J., 128, 140, 142, 312.
Dillmann, 157.
Djukanoviv, S., 312.
Dobschütz, E. von, 291.
Döllinger, I. von, 98.
Drey, J. S., 113.
Driver, 197, 210, 254, 311.
Dubarle, A. M., 351.
Duerr, L., 147.
Dumont, P., 204, 207.
Dupont, J., 128, 227, 228, 233.
Duran, A., 136, 300.
Durrwell, F. X., 231.

Eck, J., 98.
Eckart, 181.
Efeso, Concilio, 107.
Egenter, R., 181.
Eichhorn, 126.
Eichrodt, W., 311.
Eilers, E., 341.
Elías, 148, 165.
Eliseo, 148.
Epifanio de Salamis, san, 132.
Er, 148.
Ermecke, G., 124.
Ernst, J., 175, 176.
Esdras, 155.
Estio, G., 243.
Eusebio de Cesárea, 133.
Ezequiel, 154, 155.

Feckes, C., 218.
Fehr, J., 336.
Felder, H., 124.
Feldmann, F., 155, 156.
Felipe el Canciller, 203.
Féret, H-M., 147, 167.
Fernández, D., 124.
Fernández, M. J., 97.
Feuerbach, 9.
Feuerer, G., 192, 336.
Feuillet, A., 128, 209, 300.
Fichte, 9.
Filograssi, G., 100.
Filón de Alejandría, 316.
Filson, F-V., 312.
Finance, J. de, 294.
Fines, 148.
Flavio Josefo, 316.
Flick, M., 100, 218.
Fliche, A., 175.
Forcellini, A., 197, 212.
Franzelin, J. B., 100, 107, 113, 116, 303.
Fotino de Sirmio, 303.
Freundorfer, J., 147, 157, 158.
Fries, H., 98, 337.
Fritz, G., 175, 176.
Fuchs, 144.

Galtier, P., 168, 301.
Gardeil, 100.
Garrigou-Lagrange, 100, 294.
Gaudel, A., 192.
Gaugler, E., 312.
Geiselmann, J. R., 98, 113, 114, 115, 124, 351.
Gerhard, 217.
Geroh de Reichersberg, 340.
Gierens, 199, 258.
Gilson, E., 182.
Gilleman, G., 124.
Gillon, L. B., 147.
Giordani, I., 124.
Godoy, 175.
Gogarten, F., XII.
Gögler, R., 341.
Goossens, W., 130, 231.
Gottschalk, 181.
Grabmann, M., 103.
Grandmaison, L. de, 124.
Gregorio Magno, san, 134, 174, 188, 243.
Gregorio de Nacianzo, san, 243.
Gregorio de Nisa, san, 162, 341.
Gregorio de Rímini, 177.
Gregorio IX, 112.
Grisar, H., 98.
Groot, J. C., 175, 336.
Gropper, 220.
Grosche, R., 248, 336.
Gross, J., 202, 217.
Grossouw, W., 211, 222, 311.
Grundmann, 147, 312.
Guardini, R., 124, 199.
Guillet, J., 147, 210, 227.
Guitton, J., 128, 291, 301.
Gunkel, H., 157.
Gutwenger, E., 144, 344.
Gyllenberg, R., 312.

Haag, A., 196, 311.
Haas, J., 147.
Hamelmann, 217.
Hammer, J., 223.
Hänel, J., 312.
Häring, B., 124, 171, 188.
Harnack, A. von, XI, XII, 104, 199, 291.
Hauret, Ch., 192.
Headlam, A. C., 211.
Hefele, C. J. von, 175, 176.
Hefner, J., 103, 221, 256.
Hegel, 9, 98.
Heidland, A. W., 312.
Heidland, H. W., 211.
Heinisch, P., 254, 311.
Heinrich, J. B., 159, 199, 303.
Helí, 148.
Henninger, J., 103.
Henry, P, 296
Heráclito, 133.
Hércules, 51.
Hermann, W., XI, XII, 9.
Hermas, 131.
Herntrich, 223.
Herodes Agripa, 151.
Heynck, V., 103.
Hilario de Poitiers, san, 164, 243, 250, 303.
Hipólito de Roma, san, 133.
Hofer, H., 312.
Holden, H., 98.
Holstein, H., 296, 351.
Holtz, F., 231.
Holtzmann, H. J., 295.
Holl, K., 219.
Hromadke, XIII.
Huby, J., 136, 141, 142, 143, 158, 254, 257.
Huenermann, F., 103.
Hulsbosch, A., 199.
Hummelauer, 157.
Hurter, 175.
Huygens, 175.

Ignacio de Antioquía, san, 132, 303.
Ignacio de Loyola, san, 160.
Imschoot, P. van, 311, 312.
Ireneo de Lyon, san, 115, 138, 159, 162, 301, 303.
Isaac, 165.

Isaías, 25, 129.
Isidoro de Sevilla, san, 101, 186, 303.
Ismael, 165.

Jacob, 165.
Jacob, E., 311.
Jansenio, 181, 250.
Jedin, H., 98, 103, 351.
Jeremías, 25, 155.
Jeroboam, 148, 149.
Jerónimo, san, 243.
Jesús Ben Sirac, 147.
Jezrael, 148.
Journet, Ch., 130, 248.
Juan Bautista, san, 320.
Juan Crisóstomo, san, 250.
Juan de la Cruz, san, 246.
Juan Damasceno, san, 138.
Juan Escoto Eriúgena, 181.
Juan Evangelista, san, 18, 125, 127, 128, 134, 135, 202, 217, 223, 224, 252, 290, 296.
Juan de Rupella, 203.
Jungmann, J. A., 123, 139, 341.
Justino, san, 133, 159, 303.

Kant, M., 9.
Käppeli, Th., 130.
Karrer, O., 256, 312, 351.
Käsemann, E., 130, 136.
Kasper, W., 351.
Kenny, I. P., 144, 344.
Khun, J. von, 303, 304, 311.
Kirchgässner, A., 147, 230, 312.
Kittel, G., 128, 253, 312.
Kleutgen, 176.
Klöpper, 295.
Knabenbauer, I., 151, 196, 211, 222, 254.
Knight, H. A., 213.
Köberle, A., 312.
Köhler, L., 311.
Koster, 113.
Krempel, A., 306.
Kretschmar, G., 300.
Krüger, 296.
Kuhn, J. von, 113, 115, 183, 221, 351.
Küng, H., XI, XIII, XV, XVI, XVII, XXI, 392, 393
Kyburtz, 25.

Labourdette, M-M., 192.
Lactancio, 159.
Lagrange, M. J., 124, 210, 312.
Lakner, F., 124.
Lambinet, L., 336.
Landgraf, A. M., 171.
Le Bachelet, X., 176.
Leblond, 100.
Lebreton, J., 124, 136.
Leclercq, H., 175, 176.
Leclercq, J., 124, 175.
Leeuwen, B. van, 103, 111, 113, 114.
Leibnitz, 25.
Lejay, P., 175.
Lemonnyer, R. P., 243, 250.
Lengsfeld, P., 351.
Lennerz, H., 104, 351.
León Magno, san, 162, 163, 168, 188, 303.
León XIII, 111.
Lercher, 175.
Lesser, 25.
Letrán V, Concilio, 104.
Levie, J., 341.
Liégé, P. A., 351.
Linsenmann, 221.
Lippert, P., 199.
Lippomano, 250.
Lohmeyer, E., 126.
Lortz, J., 11, 98, 105, 218.
Lottin, O., 188.
Lotz, J. B., 100.
Lubac, H. de, 100, 143, 171, 248, 341, 344.
Lugo, J. de, 192.
Lutero, M., XII, 11, 13, 51, 75, 76, 79, 98, 104, 107, 122, 191, 212, 218, 219, 240, 248, 249, 253, 256.

Lyonnet, St., 181, 209, 212, 223, 231, 241, 249, 250, 251, 312.

Malevez, L., 131, 144, 335, 336, 344.
Marchal, L., 188.
Marción, 25.
Marietti, 177.
Marín-Solá, F., 100.
Martin, V., 175.
Mauriac, F., 124.
Máximo, confesor, san, 340, 341.
Medebielle, A., 225, 230.
Meersch, J. van der, 199.
Meinertz, M., 210, 211, 222, 226, 227, 250, 254, 311.
Melanchton, Ph., 13, 191, 219.
Menoud, Ph., 128.
Merlin, N., 170, 182.
Mersch, E., 114, 124, 146, 168, 248.
Michaelis, W., 312.
Michel, A., 100, 113, 147.
Moeller, Ch., 114, 200, 202, 203, 205, 206.
Möhler, J. A., 98, 113, 152, 257, 258, 351.
Moisés, 148, 165, 303, 346.
Molina, 168.
Mollat, D., 211, 223.
Monescillo, A., 98, 258.
Montcheuil, Y. de, 124.
Morin, 175.
Morone, 220.
Mouroux, J., 256, 257.
Müller, J., 295.
Müller, O. 113.
Mundle, W., 312.
Muñoz Palacios, R., XVII.
Mussner, F., 126, 127, 130, 132, 142.

Nabal, 47.
Nabot, 47.
Nacón, 148.
Nadab, 148.
Natalis, 175.
Nautin, P., 248.
Newman, J-H., 100, 113, 187, 203, 211, 212, 216, 219, 222, 351.
Nicea I, Concilio, 107.
Noé, 25.
Noris, 175.
Notton, M., 199.

O'Brien, J., 124.
Odón, 203.
Ofné, 148.
Oltramare, 249.
Olzaran, J., 103.
Onán, 148.
Orange II, Concilio, 174, 175, 175, 177, 178, 184, 185, 188.
Orbe, A., 132.
Orígenes, 132, 133, 152, 171, 250, 303, 340, 341.
Ortigues, E., 114, 351.
Osty, E., 156.
Ott, L., 199.
Overbeck, 9.
Oyen, H., van, XVII.
Oza, 148.

Pablo, san, 13, 74, 75, 76, 77, 93, 105, 123, 125, 127, 134, 135, 136, 141, 151, 154, 158, 170, 187, 188, 200, 201, 202, 205, 210, 211, 212, 215, 217, 223, 227, 228, 241, 252, 258, 259, 299, 300, 315, 316, 320, 321, 325, 326, 327, 328, 331, 350.
Papini, G., 124.
Pedro, san, 121.
Pedro Abelardo, 177, 218.
Pedro Aureolo, 294.
Pedro Canisio, san, 115.
Pedro Lombardo, 199, 203, 243.
Pedro de Tarantasia, 203.
Percy, E., 136.
Perrone, G., 113.
Pesch, Ch., 100, 304.
Petavio, D., 140, 156, 162, 203, 230.
Peterson, E., 335.
Pfleiderer, 296.
Pflug, 220.

Philips, 100.
Piccorelli, L., 175.
Pieper, J., 256.
Pegge, 220.
Pilgram, F., 131, 248.
Pinhard de la Boullaye, H., 248.
Pío V, san, 176.
Pío IX, 305.
Pío XII, 101, 192.
Pirot, L., 150, 156.
Platón, 193.
Platz, Ph., 243.
Plinval, G. de, 175.
Pohle, 199, 258.
Pole, R., 103, 104, 220.
Pontet, M., 341.
Poschmann, B., 171.
Prat, F., 123, 124, 136, 143, 210, 211, 221, 222, 228, 231, 254, 258, 259, 302, 311.
Preiss, Th., 312.
Premm, M., 103, 199.
Pribilla, M., 133.
Procksch, O., 311.
Prumbs, A., 103.
Prümm, K., 126, 132.
Przywara, E., 335.
Pseudo-Bernabé, 159.
Pseudo-Clemente, 133, 162.
Pseudo-Dionisio, 114.

Quell, G., 147, 311.
Quiersy, Concilio, 184.
Quoidbach, Th., 124.

Rabeaux, G., 336.
Racine, J., 244.
Rad, G. von, 147, 151, 157, 311.
Rademacher, A., 100, 199, 222.
Rahner, H., 248.
Rahner, K., 100, 106, 107, 116, 134, 141, 142, 144, 147, 171, 185, 192, 201, 202, 245, 247, 304, 305, 307, 308, 341, 344, 351, 392, 395, 396.
Rambaldi, G., 100.
Ratzinger, J., 351.
Régnon, Th. de, 138, 139, 141, 303, 304.
Reinhard, W., 199.
Resewski, J., 312.
Renwart, L., 344.
Ricardo Fishacre, 203.
Ricardo de San Víctor, 140.
Ricciotti, G., 124.
Ries, J., 336.
Ringgrein, H., 312.
Ripalda, J. M. de, 176, 177, 188.
Ritshl, A., 217.
Riverso, E., 195, 208.
Rivière, J., 103, 217, 218, 227, 230, 250.
Roberto Belarmino, san, 98, 115, 221, 250.
Romano, 203.
Rondet, H., 100, 103, 170, 176, 177, 188, 192, 202, 204, 218, 240, 253, 302.
Roslan, W., 199.
Rosman, A., 312.
Rotschl, A., XII.
Rudolph, W., 180.
Rückert, H., 103, 106, 107, 219.
Ruperto de Deutz, 140, 340.

Safira, 151.
Saint John, H., 351
Salmerón, A. de, 104, 243.
Salomón, 165.
San Felice, 258.
Sanday, W., 211.
Santiago, 13, 79, 80, 326, 327.
Sartory, Th., 98.
Sasse, H., 126.
Saúl, 47.
Scharl, E., 301.
Schätzler, V. von, 221.
Schauf, W., 185.
Scheeben, M-J., 11, 113, 114, 140, 168, 188, 199, 202, 203, 230, 231, 290, 294, 295, 297, 298, 302, 303.
Scheffczyk, L., 351.
Schelkle, K. H., 340.

Schell, H., 304.
Schelling, 9.
Schierse, F. J., 103
Schillebeeckx, H., 253.
Schleiermacher, XII, 9, 98.
Schlier, H., 130, 131, 137, 142, 180, 181, 226, 341.
Schmaus, M., 103, 113, 114, 116, 124, 140, 153, 163, 171, 189, 203, 207, 222, 225, 229, 230, 239, 240, 241, 245, 254, 258, 259, 351.
Schmidt, H., 147, 203, 231, 254.
Schopenhauer, 25.
Schreiber, G., 103.
Schrenk, G., 147, 205, 211, 224, 311.
Schumacher, H., 296.
Schupp, S., 199.
Schutz, R., 156.
Schwand, 176.
Scott, A., 211.
Semmelroth, O., 351.
Seripando, J., 103, 220, 221.
Setenta, Los, 157, 159, 210, 212, 315, 316.
Sickenberger, J., 124.
Símmaco, 157.
Simri, 148.
Sirmio, Concilio, 303.
Siwek, P., 161.
Skinner, J., 157.
Smulders, 114.
Sócrates, 133.
Söhngen, G., 335, 336.
Soiron, Th., 130, 131, 137, 163, 164, 226, 341.
Soto, D. de, 104.
Spedalieri, 100.
Spiazzi, R., 100.
Spicq, C., 127, 196, 211.
Spindeler, A., 300, 301.
Stählin, W., 105, 147.
Stakemeier, A., 103.
Stakemeier, E., 103, 107, 250, 256, 351.
Stanley, D. M., 231.
Starcky, J., 128.
Staudenmaier, F. A., 98, 113, 140, 152, 153, 182, 183, 185, 186, 207, 230, 231, 303.
Stauffer, E., 311.
Steffes, J. P., 103.
Stegmüller, F., 103, 140.
Steuer, K., 213.
Strauss, 9, 296.
Strohm, M., 170.
Suárez, F., 230, 303.
Swete, H. B., 126.

Teófilo de Antioquía, 159.
Ternus, J., 100, 113, 351.
Tertuliano, 159, 171.
Thils, G., 124.
Thurneysen, E., XII.
Tillich, 190.
Tillmann, F., 124.
Tobac, E., 211, 222, 226, 227, 243, 254, 312.
Tomás de Aquino, santo, 18, 101, 102, 108, 117, 119, 133, 137, 161, 162, 163, 166, 175, 177, 182, 188, 199, 200, 201, 203, 204, 206, 208, 219, 220, 230, 241, 243, 245, 250, 252, 256, 290, 294, 295, 296, 301, 302, 303, 306, 307.
Trento, Concilio, XI, XIII, XV, 51, 76, 77, 80, 98, 103, 105, 106, 107, 113, 114, 116, 173, 175, 177, 178, 184, 185, 192, 202, 204, 205, 206, 216, 219, 220, 222, 229, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 242, 245, 249, 250, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 325, 351.
Troeltsch, E., XII.
Tromp, S., 111.
Trübner, 197, 212.
Tuyaerts, 100.

Utz, A. F., 100, 103.

Vaticano I, Concilio, 99, 107, 110, 181, 253, 343, 357.
Vázquez, G., 177, 221.

Vega, A., 104.
Veronius, F., 97.
Verrièle, A., 192.
Vicente de Lerins, san, 115.
Vignaux, P., 218.
Villalmonte, A. de, 103.
Villette, L., 249, 255, 256, 259.
Volk, H., 336.
Völker, W., 152.
Vonier, A., 248.
Vooght, P. de, 355.
Vriezen, Th., C., 311.

Walter, E., 136, 164.
Warnach, V., 130, 131, 132.
Wawter, B., 231.
Weiser, 253, 254.
Werner, M., 191.
Wikenhauser, A., 130, 131, 311.
Willam, F. M., 124.
Wirceburgenses, Los, 108.
Witte, J. L., 393.
Wobbe, J., 198, 199, 200.
Wolff, 25.

Zapelena, Th., 111, 113, 116, 231.
Zerwick, M., 143.
Zorell, F., 142, 143, 156, 180, 197, 210, 212, 225, 254, 311.
Zwinglio, U., 51.

ÍNDICE ANALÍTICO

Presentación de la edición española, por R. Muñoz Palacios, s. j. IX

Una carta de Karl Barth dirigida al autor del libro XIX

INTRODUCCIÓN. 1

Reflexionar sobre la justificación es difícil pero muy necesario, porque la división de los cristianos sigue siendo un escándalo para el mundo y un pecado contra Cristo 1

Barth representa la formulación más expresiva del protestantismo y, al mismo tiempo, la más sólida aproximación al catolicismo. Nada de irenismos: mirarnos en el Evangelio para ser cada vez más católicos confiando que nuestros hermanos, mirándose en el mismo espejo, se harán cada vez más evangélicos, de manera que lleguemos un día, a reencontrarnos en el único Evangelio de Cristo 3

No estudiaremos toda la evolución gradual del pensamiento barthiano, pero tampoco podemos reducirnos a un trabajo superficial. Tomaremos, pues, como base su doctrina ya desarrollada sobre la justificación profundizando en las raíces de su pensamiento 4

El reproche fundamental de Barth dirigido contra la *analogia entis* ha sido impugnado por H. Urs von Balthasar. En realidad, Barth rehúye innumerables veces el esquema: «Dios todo; el hombre nada.» Conviene tenerlo presente para no reprocharle pecados que no tiene 5

PRIMERA PARTE: LA DOCTRINA DE LA JUSTIFICACIÓN DE KARL BARTH 7

A) JUSTIFICACIÓN E HISTORIA DE LA SALVACIÓN 9

1. *La otra lengua* 9

Las dificultades de los teólogos católicos para comprender a Karl Barth son harto considerables porque, además de la profundidad del contenido, él piensa y habla *de otra manera*. Está configurado por el idealismo alemán 9

2. *Doctrina de la justificación. ¿Es el problema central?* 11
La doctrina de la justificación se halla, ciertamente, en la raíz de este inmenso combate teológico que todavía hoy dura en torno a la verdadera forma de cristianismo 11
Pero Barth ve en ella sólo un aspecto particular del mensaje cristiano de la Redención: «El *articulus stantis et cadentis ecclesiae* no es la justificación sino *la confesión de Jesucristo*». 13

3. *La doctrina de la justificación en el conjunto de la Dogmática.* 14
¿Qué lugar ocupa la doctrina de la justificación en la dogmática de Barth? ¿Cuál es el plan que Barth desarrolla en su dogmática?: Centro irradiador de toda su dogmática: el Hombre-Dios, Jesucristo. Prolegómenos: doctrina de la Palabra-de-Dios que se identifica con Jesucristo 14
Dogmática propiamente dicha: *Doctrina de Dios* (Conocimiento de Dios por la Revelación de Cristo) 15
a) Doctrina de la Creación 16
I) Dios Creador 16
II) El hombre, criatura de Dios 16
III) Relación entre Creador y criatura 16
IV) El mandamiento del Dios creador 17
b) Doctrina de la Reconciliación, que incluye la justificación 17
c) Doctrina de la Redención, o del cumplimiento (escatología) 17

4. *El fundamento eterno de la justificación* 18
La justificación se fundamenta *en la eterna elección gratuita de Dios en Jesucristo,* elección que se realiza en el interior del pueblo de Dios, elegido también en Jesucristo 18
El mismo Jesucristo es tanto el elegido como el reprobado 19
La justificación es, pues, posible y real porque Dios, desde toda la eternidad, ha elegido para sí la condenación en su hijo y para los pecadores, el perdón. La justificación se fundamenta, pues, en la *gracia de Dios* 20
Es un acontecimiento temporal enraizado en la eternidad 21

5. *La alianza, condición de la justificación* 22
En Jesucristo, desde la eternidad, Dios se eligió a sí mismo como Dios de Alianza y elige, por tanto, al hombre como aliado suyo 22
Todo queda dentro de la Alianza, incluso la Creación 23
Es una Alianza universal 25
El pecado rompió la Alianza. El hombre es justificado porque Dios ha mantenido su Alianza 26

6. *La justificación en la reconciliación. El cumplimiento de la alianza rota* 26

La historia de la Alianza es la historia del rompimiento de la Alianza, y exige, por tanto, una reconciliación. La justificación en la reconciliación es la culminación de la Alianza original. La justificación es sólo un aspecto de la reconciliación. La reconciliación es la obra central de Dios entre la creación y la consumación 27
Esquema del tratado de la reconciliación de Barth 28

7. *Mirada hacia atrás y avizoramiento* 30
Barth insiste en la *supremacía soberana de Dios* 30
La elección, la Alianza y la reconciliación son actos de la gracia libérrima de Dios 31
Gran polémica contra la doctrina católica respecto a la división de la Gracia 33
Nuestro diálogo se centra, pues, en esta pregunta de Barth: La doctrina católica ¿toma realmente en serio la gracia de Dios, su absoluta soberanía? 33
Y sigue con esta pregunta nuestra dirigida a Barth: La gracia de Dios, para Vd. ¿alcanza *realmente* al hombre? El hombre agraciado ¿es realmente agraciado o sólo se trata de palabras sin contenido? 34

B) CUMPLIMIENTO DE LA JUSTIFICACIÓN 37
Conviene tratar de introducirse en el concepto de la justificación de Karl Barth, en su «otra lengua». Entonces podremos saber si el concepto católico dice otra cosa o dice lo mismo «de otra manera» 37

8. *Jesucristo, nuestra justificación* 38
El cumplimiento de nuestra justificación depende enteramente de Jesucristo-Verdadero Dios y verdadero hombre y verdadero Hombre-Dios 38
El Dios que se humilla — *propter nos homines et propter nostram salutem* — el *Deus pro nobis* — hermano del pecador ... 40
Se ha hecho nuestro Salvador al hacerse nuestro Juez. El juicio de Dios condena al pecador 41
El Juez juzgado. En la Resurrección, el Padre acepta para nosotros el sacrificio de su Hijo 43

9. *La reprobación del pecador* 44
La muerte de Cristo significa la reprobación del pecador 44
El hombre: negador total de Dios, fratricida, destructor de sí mismo 45
Todos los hombres son pecadores, el hombre entero es pecador hasta en su esencia 46
El pecado es orgullo, indolencia, mentira 47

10. *El hombre caído* 48

La caída no significa que el pecador deje de ser hombre 49
Barth defiende la voluntad del pecador de toda suerte de determinismos. El *servum arbitrium* de Barth no es determinista ... 50
Polémica contra la doctrina de Trento de la *participación* del hombre en el cumplimiento de la justificación 51
¿Qué es el pecador? Un deudor insolvente 52
Corrompido radical y totalmente 53
Corrupción que alcanza a *todos* los hombres 54
Esto es el aspecto negativo que no puede separarse, dice Barth, del otro aspecto, positivo, de la sentencia divina 56

11. *Contra la injusticia del hombre, el derecho de Dios* 56
La resurrección de Cristo es signo de esperanza. Es posible una positiva reconciliación con Dios. Es el derecho de Dios que es *sibimetipsi lex*. Dios es fiel a sí mismo 57
Este derecho de Dios se ejerce *realmente* 58
Es, para Barth, el gran enigma de la justificación 60

12. *Justificación extraña. Justificación propia* 61
Es la justicia de Cristo (aliena a nosotros) y, solamente en cuanto tal, es mi justicia (propia) 61
Es la aversión a la injusticia, la conversión a Dios, que se hace realidad para nosotros en Jesucristo 62
No es cosa nuestra pero nos compete: es nuestra empresa realizada por Jesucristo 63

13. *El hombre justificado* 65
El resultado del juicio divino es la *absolución del hombre,* la nueva creación, el hombre justo 65
Doble destino del hombre: su pasado y su futuro 65
Simul iustus et peccator 66
La realidad de su porvenir es *totus iustus:* remisión de los pecados 68
Inserción en el derecho de los hijos de Dios e inserción en el estado de esperanza y de herencia 69

14. *Justificación y santificación* 70
Barth enseña, pues, bien claramente, la justificación no sólo declarativa, sino también *efectiva* 70
Justificación y santificación: un solo acto divino que presenta dos aspectos realmente distintos 71
Quietismo perezoso y activismo ilusionista, mutuas relaciones. 72
La gracia de Cristo es doble: justificante y santificante 72
Cómo describe Barth la santificación, cinco puntos 72

15. *Sólo por la fe* 73
La justificación es una obra de Dios, pero la fe es la obra que corresponde a ella del lado del hombre 73
Esta fe es humildad de la obediencia — es una desesperación

llena de consuelo 74
La fe justificante. Oposición entre la fe y las obras 74
Solus Christus. Pablo y los reformadores 75
Polémica contra el Tridentino 76
La forma positiva de la fe 78

16. *Caridad y obras* 79
Fe-caridad corresponde a justificación-santificación: dos momentos de una sola acción 79
Eros y *agape*, necesidad de las buenas obras 81

17. *La instauración del ser cristiano* 82
Realización subjetiva, apropiación, de la justificación. Una obra del Espíritu Santo. Esta apropiación se opera en el seno de la comunidad 82
Lugar de la eclesiología 83
Apropiación de la justificación por parte del individuo en el acto de fe 83
La fe vive de Jesucristo, pero se hace *acción humana* espontánea y libre. Como acto humano tiene sólo carácter *cognoscitivo* 84
Con todo, en la fe se produce un *nuevo ser*, la fe tiene también carácter *creador*, recibido de Jesucristo 85
Actualización de la historia de salvación operada en Jesucristo. 87

18. *Justificación del hombre como autojustificación de Dios* 88
¿Qué significa la justificación del hombre para el mismo Dios? Se justifica a sí mismo, *Rom* 3,26, .para probar que es justo», como Creador y como Señor de la Alianza, ejerciendo su voluntad eterna para con el hombre 88
Se realiza en Jesucristo, al exigir, por derecho paternal, la obediencia del Hijo 89
Queda a salvo la soberanía absoluta de Dios 90

19. *Problemas planteados* 90
Hemos descubierto los problemas que plantea Barth a la teología católica. Propiamente un solo problema: la teología católica ¿considera seriamente la justificación como acto soberano de la gracia de Dios? *¡Soli Deo gloria!* 91
El celo por la gloria de Dios le impele contra la doctrina católica sobre el pecado, la gracia, la justificación, el hombre justo, la fe, la supremacía de Jesucristo 92
Nuestras preguntas a Barth 93
Las respuestas que intentamos no serán más que un ensayo ... 94

SEGUNDA PARTE: ENSAYO DE UNA RESPUESTA CATÓLICA. 95

A) ELEMENTOS DE BASE 97

20. *Doctrina de la justificación ayer y hoy* 97
Ni antítesis, ni síntesis irenistas, sino diálogo, conversación comprensiva 97
Barth es un maestro del diálogo constructivo con todos menos con el concilio de Trento 98
Santo Tomás cita a Isidoro: *Articulus fidei est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam* 101
Las fórmulas polémicas contra las herejías 102
El esfuerzo de comprensión realizado por algunos Padres tridentinos 103
Dificultades de los Padres tridentinos: nominalismo, lagunas y ausencia de los reformadores, los olvidos teológicos 104
Manuales escolares 108
Fuentes para conocer la doctrina católica 109
La Tradición en la Iglesia 110
La Tradición, como fuente de Revelación, gravita alrededor de la Sagrada Escritura 113
Los instrumentos de la Tradición 115
Los documentos oficiales de la Iglesia expresan *una* verdad que deja siempre libre el camino a *la* Verdad siempre mayor 116
La teología católica y la humildad obediente, frente a la construcción *racional y sabia* de la teología protestante 119

21. *El Redentor, Jesucristo* 122
El dogma central del cristianismo es el misterio de Cristo ... 122
La cristología incluye la doctrina de la justificación y ofrece las bases para la misma 124
Preexistencia eterna de Jesucristo — *Verbus incarnandum* — ... 126
Historicidad única de la Encarnación 128
En su preexistencia, Jesucristo se halla unido a la Iglesia y a toda la humanidad 129
Preexistencia eterna de la Iglesia 131

22. *La creación como acontecimiento de salvación* 134
También la creación aconteció en Jesucristo. Importancia cósmica de Jesucristo 134
El misterio de la Iglesia se halla oculto en la creación 136
Un serio olvido de la teología medieval 137
Teología oriental 138
Razones del olvido 138
Operationes SS. Trinitatis ad extra 140
Todo llega al ser y subsiste, en Jesucristo 142
Distintos grados del ser-en-Jesucristo 144

El ser material, el pecador, el *homo viator*, el *homo beatus*, el condenado 145
23. *Pecado y muerte en el plan salvífico* 146
¿Por qué Dios lo ha creado todo en Jesucristo? El plan salvífico de Dios está contra el pecado. El castigo para el pecador es la muerte 146
Sentido profundo de la muerte en el Antiguo Testamento... ... 147
La pena de muerte reconocida por la Ley 149
La muerte en el Nuevo Testamento 151
Una espiritualización de la muerte 152
¿Por qué el pecador continúa existiendo? 153
La misericordia del Señor 154
El relato de la caída, *Gén* 2,17 156
El Nuevo Testamento declara con energía que no somos nosotros los que hemos merecido el perdón 158
La Redención hace que el pecador continúe existiendo como hombre 159
Dios lo ha creado todo en Jesucristo en previsión del pecado, para poner en Él la subsistencia inamisible de todas las cosas 162
Creación y Redención 163
Cristo nos libera de la muerte 164
La muerte del condenado: absurdo desgarramiento entre su querer ser-en-sí-mismo, que es un vano pecado, y su ser-en-Cristo, que es inevitable 166
Armonía entre la tesis tomista y la tesis escotista 166
Unidad y unicidad del decreto divino (Encarnación y Redención) 167
Un texto clásico de Atanasio 168
24. *La miseria del pecado* 169
La vida del pecador es una muerte 169
El pecado siempre se dirige contra Jesucristo y contra la Iglesia. 170
Es mucho más que la pérdida de un *accidens* decorativo, es un intento culpable de *autodestrucción* 173
La potencia destructora del pecado se estrella, no contra la firmeza del hombre, sino contra la «sobreabundante gracia» 174
Cómo interpretar las diferencias de orientación de los diversos documentos oficiales de la Iglesia 174
El error fundamental de los reformadores fue concebir el estado del pecador como absolutamente desprovisto de gracia. Si fuera así, el pecador sería barrido de la tierra. Por la gracia de Jesucristo, continúa existiendo y, por la gracia de Cristo, tiene la «libertad» de dejarse convertir 178
25. *La corrupción del hombre* 179
Libertad del pecador. Terminología de la Sagrada Escritura y terminología teológica 179

La Sagrada Escritura presupone la «libertad de elección», pero no habla de ella. La «libertad de elección» constituye la base antropológica de la «libertad cristiana», la «libertad de los hijos de Dios». La Iglesia siempre ha defendido la «libertad de elección» 181
Arbitrium y *libertas;* el *arbitrium* del pecador es un *servum arbitrium.* La verdadera libertad nos viene de Jesucristo; el *liberum arbitrium* del hombre justificado 183
Exclusión de todo determinismo y adaptación terminológica a la Sagrada Escritura 184
El hombre *entero* ha pecado, es totalmente «carne de pecado», incapaz de autojustificarse 185
Las obras del pecador: 1) ninguna goza de bondad autónoma. 186
2) sólo pueden llamarse *buenas* con grandes reservas y analógicamente. 186
3) en realidad, no pueden ser indiferentes a Jesucristo 187

26. *¿Diferentes fundamentos?* 189
Aunque brevemente, hemos tratado de la cristología, la creación y el pecado, porque son los fundamentos de la doctrina de la justificación 189
Hemos expuesto como injustificado el reproche fundamental de Karl Barth a la doctrina católica de la justificación 193
En cuanto a los fundamentos hay acuerdo; examinemos ahora la doctrina de la justificación en sentido estricto 194

B) REALIDAD DE LA JUSTIFICACIÓN 195

27. *La gracia como favor* 195
Lamentable actitud de Barth: polémica e incomprensión 195
Análisis de la palabra *gracia* en el Antiguo y Nuevo Testamento, favor y benevolencia de Dios 196
Aspecto teocéntrico de la gracia 198
Unidad de la gracia 200
Carácter eclesiológico 201
La gracia agracia *realmente* al hombre 201
La gracia *creata* 202
Coincidencia con Barth 203
Equívocos a disipar: 1) problema de terminología 205
2) sentido de las divisiones católicas de la gracia 207

28. *El pecador declarado justo* 209
¿Cómo se realiza la justificación en el hombre? Análisis de la palabra justificación 209
Antiguo y Nuevo Testamento: Declaración de justicia en un juicio legal 210

Ni justicia puramente forense, ni juicio de Dios posterior a la renovación interior 212
Se trata de una declaración *de Dios,* la palabra de Dios *hace* lo que declara 214
Atención al carácter original de la justificación 215
Coincidencia con Barth, y su incomprensión para con la doctrina católica 216
Cambios de orientación en la historia teológica, en los autores sagrados, en la patrística, en la teología medieval, el nominalismo, el concilio de Trento 217

29. *La justificación en la muerte y resurrección de Cristo* 222
¿Cuándo es declarado justo el pecador? 222
En la muerte y resurrección de Cristo 223
Para el que cree: realización objetiva y realización subjetiva. Hablamos ahora sólo del aspecto objetivo 224
No es nunca un asunto privado, sino que concierne a toda la humanidad 225
Diversidad en la terminología, coincidencia en los conceptos ... 228
Carácter personal de la justificación, su profunda seriedad, y valoración de su aspecto teocéntrico, el acontecimiento esencial, una vez por todas e irreversible 232
Coincidencia con Barth y su crítica injusta de la doctrina católica por diversidad en la terminología 234
Legitimidad de una terminología 235

30. «*Simul iustus et peccator*» 236
Según Barth y según el concilio de Trento, el hombre justificado es *realmente, enteramente* y *positivamente* justo. Ningún católico puede negar que continúa siendo pecador. Testimonios: la misa romana, la práctica de la confesión general, el concilio de Cartago XVI 238
¿En qué sentido? Doble series de afirmaciones del concilio de Trento: 1.ª se renace no a la gloria, sino a la esperanza de la gloria, continúa el *fomes peccati* y el deber de perfeccionamiento 240
2.ª la justicia es un regalo de la gracia, extranjero por su origen. 241
Testimonios de la Escritura y de Racine 241
Consideraciones sobre 1) El pasado, el presente y el futuro nos pertenecen como propios; 2) La concupiscencia constituye una amenaza radical para el hombre justificado, ¿quién puede asegurar que esta amenaza no pasa de ser una amenaza en alguno de los sectores de su vida? El que se considera pecador, es justo y llega justificado a su casa; 3) El pecado es una falta social.
La Iglesia es, también, *communio peccatorum* 244
Límites católicos del *simul iustus et peccator* 245

31. «*Sola fide*» 249
¿Cuál es la actitud del hombre en la justificación? Barth y Lutero: *Sola fide*. Sentido ortodoxo de la fórmula 249
Incapacidad para cualquier autojustificación 250
Se excluyen *todas* las obras 251
El hombre pone su fe, su abandono en las manos de Dios 252
Fe: aceptación del *kérygma* cristiano, fe-confianza 253
El concilio de Trento 255
La fe en Jesucristo 256
La fe viva 257
Relación fe-bautismo 258
Coincidencia fundamental con Barth 259
La fe, condición de la justificación 260
La fe como acontecimiento puramente cognoscitivo con repercusiones ónticas 261
Las diferencias no rebasan el cuadro variadísimo de las opiniones teológicas 263

32. «*Soli Deo gloria*» 264
Justificación objetiva, obra exclusiva de Dios 264
La obra del hombre en la justificación subjetiva 264
Asentimiento activo en la fe gracias a la acción de Dios 265
Relación justificación-santificación en la distinta terminología católica y protestante 268
Coincidencia fundamental con Barth 270
Méritos y recompensa en el Antiguo y Nuevo Testamento ... 270
Y en el concilio de Trento. La doctrina farisaica del mérito ... 272
El celo por la gloria de Dios en las oraciones de los santos y en la liturgia católica 274

33. ¿*Separados en la fe*? 275
Terminamos este «comienzo» de respuesta católica. Visión panorámica de la teología y retorno a las fuetes, sin irenismos ... 275
El problema de Dios y el hombre en la historia de la salvación, la soberanía absoluta de Dios; Jesucristo, Alfa y Omega 276
De acuerdo con Barth 277
Volvemos la pregunta: ¿Considera Barth seriamente la justificación *del hombre*? Afirmamos que sí. Pero rechazamos su polémica anticatólica. Importancia extraordinaria de la coincidencia fundamental en cristología y soteriología 278
¿Por qué hay tantas divergencias en la doctrina de la Iglesia y sacramentos? 278
a) La tendencia de Barth, a medida que avanza, se va apartando de la verdad 279
b) El carácter excesivamente polémico y parcial de las exposiciones católicas sobre la Iglesia y sacramentos producen reacciones también polémicas y parciales 280

c) Divergencias entre la teología católica y la vida católica ... 281
En la doctrina de la justificación, no existe, para Barth, ninguna razón valedera para separarse de la Iglesia antigua. Y Barth representa a muchos 282

EXCURSO I: EL REDENTOR EN LA ETERNIDAD DE DIOS ... 287

La preexistencia eterna del Redentor: verdad revelada. ¿Cómo explicar esta preexistencia? El «misterio» de la creación y el misterio de la encarnación 289
Productio rei, unio participativa, unio personalis 290
Encarnación: acontecimiento histórico 290
Mentalidad judía — mentalidad helenística: lo dinámico y lo estático. Diferentes conceptos de *tiempo*. Mérito de Cullmann.
El verdadero concepto *bíblico* de la eternidad 291
El concepto escolástico de la eternidad 292
Supratemporalidad de Cristo: se halla en el tiempo de manera eminente porque enraíza en la eternidad de Dios. Diferencias con la preexistencia de las cosas en el eterno acto creador de Dios 293
Assumptio humanitatis temporalis in Deum aeternum 293
Explicaciones racionalistas y neognósticas 294
Sub specie temporis — Sub specie aeternitatis 296
El *Logos* encarnado. Imaginaciones falsas. El *nunc* de la eternidad de Dios. El eterno engendrar del Padre 297
Aclaración de otros problemas: 1) Testimonios del Nuevo Testamento: fundamento escriturístico de una explicación filosófico-teológica 298
2) El lenguaje de Pablo, que piensa siempre en el concreto e histórico Hombre-Dios 3) La teología patrística, que identifica *Logos*-Cristo 300
4) El mismo santo Tomás 301
La gracia de Jesucristo en el Antiguo Testamento 302
Se impone una reflexión basada más en la Escritura 304
Repercusiones marianas 305
Dificultades que quedan por resolver 306
Testimonio de Karl Rahner: La humanidad concreta de Cristo y el *Logos* 307

EXCURSO II: JUSTIFICACIÓN Y SANTIFICACIÓN SEGÚN EL NUEVO TESTAMENTO 309

La teología cristiana está lógicamente condicionada por la Palabra de Dios en la Sagrada Escritura. Debe dejarse instruir por la terminología bíblica 311

A) *Justificación y santificación no pueden separarse* 312

B) *Pero tampoco pueden confundirse* 315

1) La justificación tiene carácter forense 315
2) La santificación tiene carácter cultual 317
3) La justificación es más individual; la santificación más colectiva 320
4) No hay autojustificación 322
5) Pero sí hay autosantificación 328
6) De la justificación a la santificación 330

EXCURSO III: LA DOCTRINA DE KARL BARTH SOBRE LA PALABRA DE DIOS COMO PROBLEMA PLANTEADO A LA TEOLOGÍA CATÓLICA 333

1) La esencia de la Palabra de Dios 337
   1. Discurso de Dios
   2. Acción de Dios
   3. Misterio de Dios
2) La Revelación 341
3) La Sagrada Escritura 344
4) La predicación 352
   Relación sermón-sacramento 354
   Relación sermón y dogmática católica-Biblia 355
5) Una pregunta a Karl Barth 356